T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)

ANA BİLİM DALI

MÜSLÜMAN KELAMINDA SEKÜLERLEŞME SÜRECİ

Doktora Tezi

Mustafa ÖZDEN

Ankara–2005

T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)

ANA BİLİM DALI

MÜSLÜMAN KELAMINDA SEKÜLERLEŞME SÜRECİ

Doktora Tezi

Mustafa ÖZDEN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Ankara–2005

T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)

ANA BİLİM DALI

MÜSLÜMAN KELAMINDA SEKÜLERLEŞME SÜRECİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
....	....
....	....
....	....
....	....
....	....
....	....

Tez Sınavı Tarihi ....

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM

İSLAM BİLİMLERİNDE ve KUR'AN'DA DÜNYEVİLİK OLGUSU

KISALTMALAR

A.g.e .	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.D.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.Ü.S.B.E.	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
A.Ü.İ.B.F.	Atatürk Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
D.E.Ü.S.B.Ent.	Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Der.	Dergi
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
Nşr.	Neşreden
S.	Sayfa
T.T.K.	Türk Tarih Kurumu
Thk.	Tahkik
Trz.:	Tarihsiz
Vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve devamı
Yay.	Yayını

ÖNSÖZ

Ülkemiz gündeminin başköşelerinden yıllardır düşmeyen ve yakın bir gelecekte de ineceğe benzemeyen, sekülerlik ve din konusunda ortaya çıkan sorunların iyi tespit ve teşhis edilmesi lazımdır. Aydınlarımızın, düşünürlerimizin bir türlü bütünsel olarak yaklaşamadıkları konulardan birisi de, kuşkusuz sekülerliktir.

Bu yüzdendir ki, kimi aydınlarımıza göre sekülerlik, laiklikle eş anlamlı, devletle dinin uzlaşıp, her birinin kendi alanlarına çekilmesi, kimi aydınlarımıza göre de laiklikten daha ileri düzeyde çağdaş bir yönetim biçimi dinin sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirmesi, insan aklının dini ve metafizik bağlardan kurtulması ve dinin bir vicdan meselesi haline gelmesidir.

Eğer sekülerliğin geçirdiği tarihsel süreç doğru bir biçimde bilinmezse bu kavram kargaşasının önüne geçilemez. Bu bağlamda, aydınlarımızın diyaloğu adeta sağırlar diyaloğunu andırmaktadır. Çünkü aynı sözcüğü kullandıkları halde, ona yükledikleri anlamlar farklı olduğu için birbirlerini anlayamamaktadırlar.

Başka bir iklimde doğup sonradan Müslümanların gündemine giren sekülerliğin açıklığa kavuşturulabilmesi, seküler düşüncenin doğuşu, gelişmesi ve yaygınlaşmasını besleyen, dini, siyasi, ictimai ve tarihi koşulların incelenmesi oldukça önemlidir. Bu sebeple Batı-Hıristiyan ortaçağının toplumsal koşullarının ürettiği seküler düşüncenin, doktriner unsurlarını bilimsel olarak tespit etmek gerekir.

Seküler düşüncenin, batıdaki anlamda olmasa bile, Müslümanların düşünce tarihi içersinde var olup olmadığını tespit etmek, sorunlarımızı çözmek için önemli

olsa gerektir. ”Müslüman Kelâmında Sekülerleşme Süreci” isimli bu çalışmamızla, kültürümüze ve Kurana göre, Din-Devlet ilişkisi, dünya ve ahiret ilişkisini inceledik.

Kur’an’ın dünya ve ahirete bakış tarzı ile seküler düşüncenin bakış tarzlarının örtüşüp örtüşmediğini irdeledik. Sorunun ortaya konmasında klasik ve çağdaş İslam düşünürlerinin eserlerinden yararlandık. Ayrıca konumuzla ilgili yapılmış araştırma ve tezlerden, felsefi ve siyasi tarihle ilgili eserlerin konumuzla ilgili bölümlerine de başvurduk. Araştırmamızın girişinde seküler kavramının tarihsel serüveni, sözlük ve terim anlamları ile laiklik kavramı arasındaki benzerlik ve farklı yönleri ele aldık.

Birinci bölümde Hz.Peygamber’in Mekke Medine dönemlerindeki uygulamaları ve siyasal tecrübesi üzerinde durduk. İkinci bölümde, peygamber sonrası dönemde Müslümanların, dünya ve ahiret ayrımı yapıp yapmadıklarını ve dünya ve ahiret kavramlarına yükledikleri anlamları ayrıştırmaya çalıştık. Yine bu bölümde dünyevilik konusunu Kur’an-ı Kerim’e göre değerlendirdik.

Böyle bir araştırmayı yapmam konusunda beni teşvik eden, hiçbir konuda yardımlarını esirgemeyen Değerli Hocam Prof. Dr. Ahmet AKBULUT’a, teşekkürü bir borç bilirim.

Bu araştırma süresince görüş ve düşünceleriyle bana yol gösteren, kaynak edinme konusunda yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr.Halit ÜNAL’a ve tezin tashihinde ve yazılmasında emeği geçen meslektaşım Emrullah KILIÇ’a teşekkürlerimi sunarım.

Mustafa ÖZDEN

Ankara–2005

GİRİŞ

Sosyal ve siyasal bilimlerin en temel problemlerinden birisi de, dinin birey, toplum ve siyasetle olan ilişkisidir. Ortaçağdan bu yana insanlığın entellektüel ve siyasi gündeminin ana konularından birisi olan sekülerizm, Roma, Batı-Hıristiyan ortaçağının toplumsal koşullarının ürettiği bir olgudur.

Türkiye'de İslam, sekülerizm, modernizm, laiklik, din-devlet-birey ilişkisi, İslam'ın çağdaş dünyadaki yeri vb. konularda yaygın bir belirsizliğin varolduğu görülmektedir. Bu belirsizliğin her konuda kendini gösteren bir kavram ve tanım kargaşasından doğduğunu söylemek mümkündür. Zihinsel ve düşünsel faaliyetleri müşevveş durumda olan insanların, şeylerin gerçek anlamlarını, yapılarını ve konumlarını birbirine karıştıran tutumları sosyal hayatta da derin ve rahatsızlık verici bir kargaşanın yaşanmasına neden olmaktadır.

Laik kesimlerin İslam, İslam Tarihi ve Düşüncesi ile Hıristiyanlık, Kilisenin siyasi tecrübesi ve bunun ürünü olan sekülerleşme ve laiklik konularında son derece yüzeysel, sığ ve yetersiz bilgilere sahip oldukları görülmektedir. Bundan daha da önemlisi laik kesimlerin İslam, İslam tarihi ve müslüman dünya ve kültürü hakkında ön yargılara dayalı bir tutuma sahip olmalarıdır. Hatta bu ön yargılarını öyle bir noktaya taşımışlardır ki, din öğretimine ve eğitimine ağırlık veren kesimlerin laik sistemi tehdit ettiğini ileri sürmektedirler. Onlara göre, dini daha çok bilen laikliğe karşı gelmekte, ancak dini bilmeyen laiklikten yana olmaktadır. Yani laikliği bilgisizliğe dayandırmaktadırlar. Halbuki laik sistemin değerini ve önemini anlamak

için bilgili olmak ve aynı zamanda tarihi, tarihsel kültürümüzü ve dinimizi iyi anlamak ve değerlendirmek gerekir.[1]Çünkü güçlü bir kurum olarak din, sahip olduğu normlar, değerler ve inançlar sayesinde insanın düşüncelerini ve eylemlerini önemli ölçüde etkilemektedir.[2]

İnsanlık tarihine baktığımızda yeryüzünde dinsiz bir toplumun yaşamadığını görürüz. Halen günümüz dünyasında da dinsiz bir toplum mevcut değildir. Filozoflar ve sosyologlara göre de, hiçbir toplumun dinsiz olması da mümkün değildir.[3]İnsan için dinin fıtri bir olgu ve ihtiyaç olduğu Kur'an-ı Kerim'de de açıkça ifade edilmektedir.[4]Kur'an'ın bu ayetinden "Gerçek Dinin" dış dünyadaki yabancılaşmış, kurumsallaşmış din değil, fakat insanın yaratılış gereği doğasında, özünde taşımış olduğu değerler sistemi olduğu anlaşılmaktadır.[5]Dolayısıyla din, insan doğasına, yaratılışına dayanan tabii bir olgu olduğundan, dini ortadan kaldırmak mümkün değildir.[6]

Bu yüzden, dinden uzaklaşan insan, doğasına aykırı hareket ettiği için kendisine yabancılaşmaktadır.[7] Kur'an'ın getirdiği dinin temel amacı, "Dünyayı açıklamak değil, somut yaşantılardan esinlenerek dünyaya anlam kazandırmak, insanın çevre ile baş edebilmesini, kendi varoluşunu omuzlayabilmesini, başkaları ile birlikte yaşayabilmesini sağlamaktır".[8]

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere din, her toplumda aydınların ve

---

[1] Ahmet Akbulut, Din, Demokrasi ve Laiklik İlişkisi Üzerine, s.2.
[2] Ahmet Davutoğlu, Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, İst.1992, s.32–33.
[3] Toynbee ve Ikeda, Yaşamı Seçin, s.334
[4] Rum, 30/30
[5] Salih Akdemir, Kur'an ve Laiklik, s.152 vd.
[6] Bkz. Bakara 2/132; Ali İmran, 3/83; Nur, 24/2; Nasr, 110/2. Krş. Bakara 2/256; Ali İmran, 3/19, 85; Araf, 7/29; Tevbe, 9/33;Ankebût, 29/65; Zümer, 39/3.
[7] Kur'an bu yabancılaşmayı "büyük bir zulüm" olarak nitelemektedir. Bkz. Lokman, 31/30.
[8] Ana Britannica, c.7, s.281.Din maddesi

geniş halk kitlelerinin ortak bir payda da buluşmalarını sağlayan[9] değerler manzumesidir. Bazı Türk Aydınlarının[10] dini, geriliğin, gericiliğin, karanlığın ve bağnazlığın bir simgesi olarak görmelerini anlamak oldukça zordur. Bir ülkenin başarı veya başarısızlığı halkının dini ile yakından ilgilidir. Yani uygarlık halkın dayandığı dinin nitelikleriyle belirlenir. Dinin özellikleri, insanın olaylara ve olgulara yaklaşımını belirler.[11]Çünkü her din aynı zamanda bir dünya görüşüdür.[12]

İnsanların zihinsel yapılarının teşekkülünde, dünya görüşlerinin, kimliklerinin ve değer yargılarının oluşmasında en etkin bir unsur olan dini, karşımıza mı yoksa yanımıza mı almak daha akılcı olur? Doğrusu, henüz Türk Aydını bu sorunun cevabını bulmuş değildir.[13]

Ülkemizde görüldüğü gibi din-devlet ilişkisi, sekülerlik, laiklik, egemenlik, demokrasi vb. konularda ileri seviyede bir kavram kargaşası yaşanmaktadır. Aynı kavramlara birbirine zıt farklı anlamlar yüklenmektedir. Yapılan tartışmalar, kolaylıkla mantıksal düzlemden ideolojik ortama kaydırılmakta ve çoğu zaman tartışma yerine kavga edilmektedir. Tabiri caizse körler-sağırlar diyaloğu yaşanmaktadır. Sonuçta düşünce yerine kin ve nefret üretilmektedir. Mutlu ve müreffeh bir ülkenin inşası için sarf edilmesi gereken kollektif enerjimiz, birbirimize karşı kullanılmaktadır.

Sorunu önce düşünce bazında çözme gereğinden hareketle, araştırmamızın

---

[9] Toynbee ve Ikeda, Yaşamı Seçin, s. 91

[10] "Aydın, toplumun referanslarına açık olan insandır. Doğrusu, halkının bağlı olduğu dinin esaslarını bilmeyen kimseye "aydın" da denemez. Bkz. Ahmet Akbulut, Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni, İlahiyat fak. Der. Özel Sayı, Ankara,1999, s.265.

[11] Toynbee ve Ikeda, Yaşamı Seçin, s.333

[12] Akbulut, Din Laiklik ve Demokrasi Üçgeni, s.266.

[13] Akbulut, A.g.m. s.266.

ana başlığı olan sekülerlik kavramının sözlük ve terim anlamları, dünyeviliğin tarihi serüveni, laiklik ile ilgili kavramlar ve sekülerlik ile laiklik arasındaki ilişkiyi tespit etmemiz gerekmektedir.

SEKÜLERLİK VE LAİKLİK KAVRAMLARI

1. SEKÜLER KAVRAMI

Latince sacculum kökünden gelen seküler teriminin "zaman" ve "mekân" çağrışımlarını birlikte veren bir anlamı vardır. Zaman onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu;"mekân" ise dünya da ve dünyevi oluşunu gösterir. O halde sea-culum;"bu çağ" veya "şimdiki zaman" anlamına gelir. "Bu çağ" veya "şimdiki zaman" bu dünyadaki olaylara işaret eder; yani çağdaş vakıalar manasınadır.[14]Seculer secularization kelimeleri dünyevicilik, dünyaya ait anlamında laikliği karşılamaktadır.[15]Secular, laik; secularization, laikleşme; secularism, laikcilik olarak Türkçeye tercüme edilmektedir. Laik ve laisizm kelimeleri Türkçede salt politik çağrışımları içermektedir. Hâlbuki sekülerizm çok daha genel kapsamlı ve de felsefi, dini bir kavramdır. İslami gelenek içerisinde bu terimlerin tam karşılığı bulunmasa da "dünyevileşme" terimi ona yakın bir anlam vermektedir.[16]

Saeculum sözcüğü, Latincede "dünya" sözcüğünü çağrıştıran iki sözcükten birisidir. Diğer sözcük ise mundus sözcüğüdür. Saeculum sözcüğü, Yunancadaki "aeon" sözcüğünün Latince tercümesidir ve zamanla ilgili bir sözcüktür. Öte yandan mundus sözcüğü ise Yunancada kâinat veya yaratılmış düzen anlamına gelen cosmos

[14] Harvey Cox, The Seculer City, Londra, 1974, s.32–33
[15] İslam Ansiklopedisi, Şamil Yayınevi, İst.1991, c.4, s.7
[16] S.Nakip Attas, İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, İst.1995, s.41

sözcüğünün Latince tercümesidir ve mekânla ilgili bir kelimedir.[17]Dilimize "ırk,çağ", "dünya", "şimdi", "çağcıl", "devir", "yüzyıl", "asri", "çağa uymak", "modernleşme, çağdaşlaşma" ve "dünyevileşme"[18]vb. anlamlarda tercüme edilen secular sözcüğü ilk defa din savaşlarından hemen sonra kilise arazisi ve topraklarının devletleştirilmesi, karşılığında ve sivil hukukla kilise hukukunu ayırt etmek için kullanılmıştır.

Reformasyon döneminde prenslerin kilise arazisine el koymaları da bu anlamda dünyevileşme olarak sayılmaktadır. Aynı kavram Roma dini hukukunda bu sefer nizamnamelerdeki bir mükellefin dünyasını göstermek için[19],yine Katolik dünyasında halk içinde herkesle birlikte yaşayan kilise hadimleri, seküler kişiler olarak tanımlanmaktadır.[20]Yukarıda ifade ettiğimiz anlamlarda kullanılan seküler ve hatta onun türevi kavramlar, yerine göre olumlu, yerine göre de olumsuz karmaşık çağrışımlarla oldukça yüklü, ideolojik bir kavram olarak kullanılmıştır. Şimdi secular kavramının tarihi serüven içinde hangi anlamlarda kullanıldığını irdelemek gerekir.

XVI. Yüzyıldan sonra Rönesans, Reform, Aydınlanma, Pozitivizm veya Modernite olarak gerçekleşen süreç, batıda Tanrı tutulması veya Tanrının ölmesi[21],

---

[17] Cox A.g.e, s.33

[18] Bkz. Durmuş Hocaoğlu, Laisizm'den Milli Sekülerizme, s.88;Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985,c.9, s.3468; Mehmet Aydın, Dünyevileşme, İslamiyat Dergisi, c.4.sayı 3, s.13; Mehmet Ali Kılıçbay, Laiklik Ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek, Cogito, Laiklik Sayısı, 1994, s.17; Nuray Mert, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, İst.1994, s.24; Ali Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İst.2002, s.98–99; Abdurrahman Dilipak, Laisizm,İst.1991, s.29; Aytunç Altındal, Laiklik İst.1986, s.15; Mustafa Erdoğan, Türkiye Cumhuriyeti'nde Demokrasi ve Laikliğin Serüveni, Ank. 2000, s.280; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İst. (Tarihsiz), s.16–18; Burhan Oğuz, Tarihsel Gelişimiyle Dünya da ve Türkiye'de Laiklik, İst. 1996, s. 91

[19] Mehmet Aydın, Dünyevileşme, İslâmiyât Dergisi, c.4, sayı 3, s.13; Ali Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İst. 2002, s.99–100; Tilman Noge, Sekülerleşme Nazariyesi, İslam Tarihine Ne Kadar Uygulanabilir? Çev. Ali Dere, İslami Araştırmalar Der.1995, s.195; Peter L.Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, İst.1993, s.160.

[20] Ali Fuat Başgil, Din ve Laiklik, s.151

[21] Martin Heidegger, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı,çev: Levent Özşar, Bursa 2001, s.16–17.

dinsizleşme,[22] inancın ve dinin zayıflaması,[23] bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılması[24], dünyanın büyüsünün bozulması,[25] Ruhban Sınıfı dışında dine ilişkin yorum yapma girişimi, bu dünyaya ait dünya işleriyle uğraşan, dünyevi kimse, dünyevilik, cismanilik, uhrevi ve ruhani olmamak[26], aşkın dini inancın elimine edilmesi[27], üzerimizdeki kutsal kubbenin kalkması,[28] insanın kendisine yabancılaşması[29], derin sapıklık,[30] kutsanmamış, la dini, profan,[31] din-dünya ayrımı, bu dünya ile barışılması, dünya-ahiret ayırımı[32], laiklikle eş anlamlı olarak din-devlet uzlaşması,[33] din konusunda mutlak tarafsızlık[34],paganca olan, ömür boyu olan, toplumsal ahlak standartlarının dine ve dinlere göre değil güncel hayata göre düzenlenmesinden yana olmak, dinsel yargıları dışlamak [35] vb. anlamlarda kullanılmaktadır. Samuel Johnson'da, seküler sözcüğü ve bu sözcükten türetilen sözcükleri şöyle tanımlamaktadır:"Sekülerlik: dünyevileşme; dikkatleri yalnızca bu dünyaya, bu dünyadaki şeylere yoğunlaştırma sekülerleştirmek: uhrevi veya dini olanı, gündelik hayattan uzaklaştırma. Sekülerleşme: Sekülerleşme eylemi, dinin gündelik hayattaki etkisini ve yerini azaltma, sınırlama süreci.[36]Bu tanımlamalar Avrupa'ya ait tanımlamalardır.

---

[22] Peter L.Berger, A.g.e. s.160; Hüseyin Atay ve Arkadaşları, İslam Gerçeği, Ankara,1995, s.102.
[23] Süleyman Uludağ, İslam Siyaset İlişkileri, s.190; Mustafa Erdoğan A.g.e, s.281; Mehmet Aydın, Dünyevileşme, İslâmiyat, c.4, sayı 3, s.16
[24] Woren C.Young, "Secularizm" Borker's Dictionory of Teolgoy U.S.A.1988, s.477.
[25] Berger, A.g.e, s.167
[26] Aytunç Altındal, Laiklik ,s. 15; Ali Bulaç, Modern Ulus Devlet, s.115–116;Süleyman Uludağ, A.g.e., s.190
[27] Yusuf Kaplan, Seküler Aklın Ötesi, İslamiyat Dergisi, c.4, sayı.3, s.90
[28] Nuray Meret, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, s.18
[29] Bkz. Salih Akdemir, Kur'an ve Laiklik, s.29, 152–156
[30] Bkz. İlhami Güler, Politik Teoloji Yazıları, Ankara,2002, s.9–38;İbrahim, 14/3.
[31] Durmuş Hocaoğlu, Laisizm'den Milli Sekülerizme, Ank.1995, s.88
[32] Hocaoğlu, A.g.e, s.90,92,95
[33] Bkz. Niyazi Berkez, Türkiyede çağdaşlaşma;Akdemir, Kur'an ve Laiklik, s 82
[34] Aytunç Altındal, Laiklik, s,21,22; Akdemir, A.g.e, s. 80
[35] Webster, Secular md, 1976 ,U.S.A., s.2053
[36] Yusuf Kaplan, Seküler Aklın Ötesi, İslamiyat, c.4, sayı 3, 2001, s.86

Avrupa'da da sekülerlik kavramı ve pratiği konusunda yekpare bir tutum ya da pratik geçerli olmamıştır. Ortak olan ve Avrupa'ya özgü olan şey, sekülerliğin hayatın kendisini, zaman algısını; insan, Tanrı ve gerçeklik kavramlarını parçalayarak, bölümlere ayırarak tanımlamaktır. Özgürlüğünün peşinde koşan insanın, sonuçta Tanrıyı yeryüzünden tahliye edip, kendisini her şeyin merkezine yerleştirmesidir.

Sekülerleşme kavramıyla,"dini tamamıyla devre dışı bırakan" veya en azından "dini" son derece marjinalleştiren bir dünyayı, hayatı değerlendirir hale gelmek" kastedilmektedir. Sekülerleşme, sosyolojik veya psikolojik bir anlam içermekte ve bu kavramla kişilerin toplumsal hayatlarında veya ferdi düşünce ve duygularında dinin etkin olma özelliğini kaybetmesi ima edilmektedir.[37]

Sekülerleşme veya dünyevileşme kavramı öncelikle insanların inançlarına atıfta bulunur. Bir toplumun diğerinden daha seküler olduğundan söz ettiğimiz zaman kastettiğimiz şey, o toplumda, diğerindekine oranla daha az sayıda kişinin hayatının dini inançlarından etkilendiğidir.[38]

Bir sosyal süreç olarak sekülerleşme "Geleneksel toplumdan, sanayi toplumuna geçişe paralel olarak en kaba tanımıyla dünyevi diye tanımlayabileceğimiz modern dünya görüşünün dinsel öğretinin yerini almasıdır."[39] "Sekülerleşme" diye isimlendirdiğimiz şey, modernleşme tecrübesiyle birlikte

[37] Ali Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, s.13, Karşı görüş için bkz. Roger Fikne, An un secular Amerika, Religion and Modernization, 1992, s.145–169; Ali Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, s.123–156; M.Emin Köktaş, Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık, İst.1997, s.112.
[38] Bkz. Steve Bruce, Religion and Modernization, Oxford 1992, s.1–7.
[39] Nuray Mert, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış,İst.1994, s.24

toplumların daha iyisini yapmak için yarışan kurumların oluşturduğu bir süreçtir.[40] Sosyologlar sekülerleşmeyi, bir ilerleme projesi olarak kurgulanan geleneksel toplumdan modern topluma geçişi çözümlemede kullanılan en genel kavramlardan birisi olarak değerlendirir. Bu çerçevede, siyasal modernizm, siyasal erkin her türlü doğaüstü ve doğuştan otorite iddialarının insan adına bir reddi ve siyaset alanının beşeri-dünyevi mutluluk arayışlarının bir arenası biçiminde yeniden inşasıdır.[41] Çünkü onlara göre tarih, bir sekülerleşme sürecidir.[42] Sekülerleşmenin tamamlayıcı kısımları ise, doğanın tılsımının bozulması, siyasetin kutsallıktan kurtarılması ve değerlerin kutsanmasına son verilmesidir.[43]

Batılı teologlar, sekülerizasyon ile sekülerizm arasında bir ayrıma giderler. Sekülerizm batılı teologlara göre bir ideolojiye tekabül eder.[44] Fakat sekülerizm doğanın büyüsünü bozmasına ve siyasetin kutsallığını kaldırmasına rağmen, değerlerin kutsallaştırılmasını yok etmez. Bilakis kesin ve nihai olarak kabul edilmesini ister. Buna karşılık kendi değerler sistemini bunun yerine geçirir. Sekülerizmin aksine sekülerizasyon tüm değerleri göreceli̇leştirerek insan ve tarih için gereken açıklığı ve özgürlüğü sunar. Bu nedenden dolayı, sekülerizmi, sekülerizasyona karşı bir tehdit olarak görürler. Bu nedenle kontrol edilmesi ve devlet ideolojisi haline getirilmesinin önüne geçilmesini ısrarla söylerler.[45]

Bu tanımlamalardan hareketle sekülerizmi, şöyle özetleyebiliriz: Dünyevileşme, sekülerleşme, beşerileşme, çağdaşlaşma, modernleşme, profanlaşma,

---

[40] Ali Köse,A.g.e., s.116
[41] Yusuf Kaplan, Seküler Aklın Ötesi, İslamiyat Dergisi, c.4.sayı 3, s.81; Mustafa Erdoğan, Türkiye Cumhuriyeti'nde Demokrasi ve Laikliğin Serüveni, s.279–281
[42] Bkz. Cox, The Seculer City, s.109
[43] Cox, A.g.e. s.21–23
[44] Bkz. Cox. A.g.e ,s.21
[45] S.Nakip Attas, İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, Çev: Mahmut Erol Kılıç, İst.1995, s.46

paganca, hoşgörü, diyalog, uzlaşı, yabancılaşma, dünya ahiret ayrımı, din dünya ayrımı, tarihsel ve kentsel gelişim projesi, dinsel olan veya dinsellik atfedilen bütün değer ve ilkelerin, bireysel, toplumsal ve kurumsal yaşamın dışına itilmesi, sadece bu dünyayı yaşanabilir kabul edip, aşkın olanla veya öte dünyadan ilişkiyi koparma temeline dayalı, insan merkezli düşünme ve yaşama biçimi olarak özetleyebiliriz. Kısaca dinsel olanın buharlaşması, paranteze alınması olarak değerlendirebiliriz.[46]

Araştırmamızda şimdiye dek vermeye çalıştığımız tanımların hiçbiri "ağyarını mani, efradını cami" tam ve tümel bir tanım değildir. Sık sık kullandığımız seküler ve bundan türeyen kavramlar başlangıçta çok basit anlamlar taşımışlar, zamanla değişik anlamlar kazanmışlardır. Sekülerlik ve bundan türeyen sözcüklerin anlamları, onu kullanan kişinin iman anlayışına, felsefi inancına, siyasal görüşüne göre değiştiği gibi, seküler sözcüğünün kullanıldığı alanların farklılığına göre de değişmektedir.

Sekülerizasyon, modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülse bile hepsinde tek ve aynı form ve tarzda yaygınlaşmamıştır. Farklı insan toplulukları farklı bir biçimde etkilenmiştir.[47] Dünyevileşme Avrupa kıtasında da birbirinden farklı, tarz ve boyutlarda oluşmuştur. Genel olarak Rönesans esas itibariyle laikliğin, Reformasyon ise sekülerliğin yolunu açmıştır.[48] Katolizme karşı Avrupa'da güney ve kuzey iki tepki merkezi ortaya çıkmıştır. Güneyde Rönesans, kuzeyde ise

---

[46] Bkz.Wormen C.Young, "secularizm" Barker's Dictionary of Theloogy, U.S.A., 1988, s.477; Steve Bruce,Religion in the Modern Wold, New York,1996, s.26; Harvey Cox, the Secular City,New York,1965; Aytunç Altındal ,Laiklik, İst.1986; Yeni Türk Ansiklopedisi, İst,1985 c.9, s.3468; Durmuş Hocaoğlu, Laisizmden Milli Sekülerizme, Ank.1995; Süleyman Uludağ ,İslam Siyaset İlişkileri, İst.1998; Hulusi Yazıcıoğlu, Laiklik, İst.1993; Ali Fuat Başgil, Din ve Laiklik, Peter L.Berger ,A.g.e; Ali Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İst.2002; Ali Bulaç, Modern Ulus Devleti; Abdurrahman Dilipak, Laisizm, İst 1991; İlhami Güler ,Politik Teoloji Yazıları Ank. 2002

[47] Berger A.g.e , s.163

[48] Bkz. Durmuş Hocaoğlu, A.g.e. s.114–182

Reformasyon oluşmuştur. Yani Rönesans kültürün hâkim olduğu yerlerde dünyevileşme, laiklik tarzında, Reform kültürün egemen olduğu German, Anglo-Sakson ülkelerde ise sekülerleşme tarzında teşekkül etmiştir.

2. LAİKLİK VE İLGİLİ KAVRAMLAR

Laiklik kelimesi[49] hukuk dilinde ve siyasi bilimler literatüründe kendisine çok değişik ve genellikle birbirine zıt anlamlar verilen kelimelerden birisidir.[50] Laik kelimesi dilimize Fransızcadan geçmişse de bu kelime Latince, laicus'dan o da Yunanca laikos'tan türetilmiştir.''Halktan adam'' demektir. Kelimenin klasik Grekçe'de ki anlamı "ferdi kişi", belirli bir şeye bağlı olmayandır.[51]

Bu kelime eski çağlardan bu yana din adamı olmayan ruhani bir sıfatı ve dinsel bir işlevi bulunmayan kişi, kurum ve nesneleri, kısacası dinin dışında kalan

---

[49] Bkz. Webster, ''lay''n (noun) ve "lay" adj (adjective maddeleri)

[50] Laik kelimesinin yabancı dillerdeki karşılıkları :Fransızların "laic" veya "laigue" şeklinde yazdıkları hem isim hem de sıfat olarak kullandıkları bu kelimenin İngilizcedeki karşılığı "lay" veya "secular" dır. İngilizcede lay bir meslekte mütehassıs olmayan bir kimseyi göstermek için kullanılmaktadır.Almanlarda bu kelimeyi (lay) ''gayri mütehassıs'' ve "acemi" manasına kullanırlar .Fransızlar ise "heyeti ruhbaniyye ye" dâhil olmayanlara tahsis etmişleridir.Laik kelimesi Arapçaya ise "ilmani" veya "medeni" şeklinde tercüme edilmiştir.Laik kelimesi Türkçeye,Ziya Gökalp tarafından "la dini ,Osmanlı sadrazamı Ahmet İzzet Paşa ise "la Rehbani" (ruhbanla ilgisi olmayan) şeklinde tercüme etmişlerdir.Yine başka bir Osmanlı aydını Übeydullah Efendi de Laik kelimesinin yanlış kullanıldığını ve yanlış tercüme edildiğini ifade ederek "la dini" ,''gayri dini" gibi tabirler ki bir kısmımız bunu "dinsiz hükümet " veya "din aleyhinde hükümet" manasına geldiğini anlıyoruz.Halbuki laik kelimesi Türkçemize ''iş hükümeti" yahut "orta malı hükümet" yani "halk hükümeti" gibi tabirlerle tercüme edilmelidir.Fransızcada laik olmayan hükümet için "kilise hükümeti" veya "papazlar hükümeti" lafızları kullanılır.''laik hükümet" demek münhasıran "mesalih-i ibad" ile uğraşan bir "sınıfı mahsusun malı olmayıp umumun malı olan hükümettir" der. Bkz. Osman Ergin,Türk Maarif Tarihi, c.1, s.1668 vd.; Aytunç Altındal, Laiklik , s.25.Yusuf Kardavi, İslam ve Laiklik, İst.1994, s.62; Yeni Türk Ansiklopedisi, İst, 1985, c.6, s.2046;. Bernard Lewis'de "Ziya Gökalp'ın aşina olmayan Fransızca "laigue" deyimini anlatmak için "dinsiz" anlamına gelebilecek " la dini" sözcüğünü kullanmasının bir talihsizlik olduğunu söyler" Bkz. Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, s.399.

[51] Bkz, Ana Britannica Laiklik md., İst, 1994, c.20, s.187; Aytunç Altındal, Laiklik s.25 vd.,Bkz A.J. Macleon, ''Laity,Layman" md Encyclopedio of Religion And Ethics,VII, s.766; S.Sinanoğlu, Layık Kelimesinin Etymon'u ve Anlamları, laiklik I. İst.1954 ,s.1

alanı belirtmek için kullanılır.[52] Laik kelimesinin aslı Yunanca olup Laikus, halka ve kamuya ait olan şey anlamındadır. Bu da clergy kelimesinin, yani ruhbanlığın karşılığı olup, özel bir grup olan din adamlarını ifade etmektedir. O halde laik, ruhban olmayan ve kilise adamlarından olmayan herkestir. İşte bu kelimenin asıl manası budur. Daha sonra kelimenin Fransızca kullanımında bir çeşit haddi aşma meydana geldi. Din ve din adamalarına karşı düşmanlığı ifade etmek için de kullanılmaya başlandı.

Laiklik Fransa'da eğitimle de bir tür ilişki içine girdi ve "bilimin okulda, din eğitiminin ise kilisede verilmesi" anlamına gelmeye başlandı.[53] Laik sözcüğünün ilk geçtiği slogan "zorunlu, parasız, laik öğretim" sloganı idi. Başlangıçta laik sözcüğünün asıl karşılığı olan "ruhban sınıfı dışındaki halk" anlamında algılanıyordu.1789 devriminden sonra Avrupa ve dünya gündemine giren "halk egemenliği" kavramını çağrıştırarak kitlelerde olumlu bir yankı buluyordu.[54] Aytunç Altındal ise "laik" kelimesi Türkçeye "halk" olarak çevrilmişse de, gerçekte "avam" ya da "ahali" hatta "reaya" veya lalettayin kavramlarına daha yakın olduğunu ifade eder.[55] Ali Fuat Başgil'de laik kelimesinin anlamı ve kullanımı hakkında şunları söylemektedir:"Layık" kelimesi ve bunun lügat manası Latince "laicus" aslından alınmış Fransızca bir kelimedir. Lügat manası ile ruhani olmayan kimse, dini olmayan şey, fikir, müessese, sistem, prensip demektir.

Katolik dünyasında insanlar ikiye ayrılırlar. Bir kısmına clerge denir ki bunlar

---

[52] Ana Brititannica, Laik md. c.20, s.187

[53] Muhammed Abid el Cabiri,Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma ,s.102; Ali Bulaç, A.g.e.,s 116; ayrıca Krş. Aytunç Altındal, Laiklik s.25

[54] Hulusi Yazıcıoğlu, Laiklik, s.132.150.193

[55] Aytunç Altındal, A.g.e., s.25, Ayrıca benzer görüş için bkz, Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Ankara,1973, s.16; Durmuş Hocaoğlu, Laisizmden Milli Sekülerizme , s.88

din adamlarıdır ve ruhaniler sınıfını teşkil ederler. Bu sınıf da kendi içinde tekrar reguler ve seculier diye iki zümreye ayrılır. Birinci zümreye dâhil olan ruhaniler, hayattan uzak yaşayan ve manastırlara kapanıp ömürlerini ibadetle geçiren zâhitlerdir. İkinci zümre ise, papaz, piskopos gibi halk içinde ve herkesle birlikte yaşayan kilise hadimleri ve bilfiil dini vazife gören ayin sahipleridir. İşte laik diye ruhaniler sınıfının bu iki zümresinden hiçbirisine mensup olmayan zâhid veya papaz sıfatı olmayan Hıristiyanlara denir.[56]

Kelimenin bu ilk ve asli manası genişletilerek, dini olmayan ve ruhani bir mahiyet taşımayan fikir, müessese, hukuk, ahlaka da laik denilmiştir. Laik hukuk deyince bundan dini olmayan, esaslarını dinden almayan hukuk; laik devlet deyince; dini akide ve esaslara dayanmayan devlet anlamak lazım gelir. Bu kelime, hukuk ıstılahları arasına Fransız ihtilali ile girmiştir.[57]

Laik kavramı ile Hıristiyan toplumlarda, dinsel bir sorumluluğu ve özelliği olmayan, statükonun dışında kalan kişiler kastedilmektedir."Laos" ve "Laikos" terimlerine bu genel anlamlarının dışında bazı kaynaklarda[58] özel anlamlar atfedilmişse de, belkide eski bir geleneğe uyularak, daha sonraki asırlarda da laikos

[56] Hıristiyanlık din anlayışına göre eğer siz dini, dinin yorumunu ve açıklama yetkisini kendisine hasretmiş (özelleştirmiş) bir din adamı sınıfına değil de, sıradan insan sözgelimi doktor, öğretmen, tüccar, çiftçi, işçi, mühendis vb. iseniz bu tanıma göre laiksiniz. Bu bağlamda laik, dinin karşıtı olan kişi değil, dindar bir insandır, Kiliseye gider, dua eder. O, sadece ruhban sınıfına mensup ve korunmuş değildir. Dolayısıyla "laik" kavramı içerisine, siyasi ve sosyal hiyerarşideki yeri ne olursa olsun ruhban sınıfı olmayan bütün Hıristiyanların dahil olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu anlam çerçevesinde her Müslüman laiktir. Çünkü İslam dininde ruhbanlık veya din adamları sınıfı yoktur.

[57] Ali Fuat Başgil,Din ve Laiklik, s.151–152; ayrıca bk,.Ahmet Arslan; İslam Demokrasi ve Türkiye Ank.1999, s.124; Hulusi Yazıcıoğlu, Laiklik, s.132, 150, 193; Burhan Oğuz,Tarihsel Gelişimi ile Dünyada ve Türkiye'de Laiklik, İst.1996, s.54–55; Ali Bulaç, Modern Ulus Devlet, İst,1995, s.114–115; Salih Akdemir, Kuran ve Laiklik, İst.2000, s.84 vd.;Abdurrahman Dilipak,Laiklik, İst 1991 s.37 vd.

[58] Homeros'un destanlarında bu kelimenin çoğu zaman seçkin komutanların karşısında yer alan mütevazı askerler topluluğunu ifade etmek üzere kullanıldığı ve Tevrat'ta Tanrının hissesi sayılan Levi kabilesinin dışında kalan kimseleri anlatmak için bu tabirin kullanıldığı ileri sürülmektedir.Bkz; Suat Sinanoğlu, Laik Kelimesinin Etymonu ve Anlamları, Laiklik I,ist.,1954, s.1-2

sözü dini bir sisteme tabi bir toplumda din adamları dışında kalan kimseleri anlatmak için kullanılmıştır. Nitekim Hıristiyanlığın ilk asrının sonlarından itibaren kilise adamlarına “Clerici” bunun dışındaki müminler topluluğuna da “Laici” denilmiştir.[59]

Laik kelimesinin etimolojisi üzerine yaptığımız bu kısa inceleme göstermektedir ki laik teriminin menşeinde dinsizlikle, din düşmanlığı ve din aleyhtarlığı ile ilgili hiçbir ilgi ve bağlantının mevcut olmadığı açıkça ortadadır. Bir felsefe terimi olan[60] laisizmin iki anlamı vardır. Birincisi ve eski anlamı, kilise hükümetlerinde laiklere yer verme eğilimini yansıtan öğreti. Diğeri, doktrinal anlamı da; laik hareket ve cereyanlara, laik fikir akımlarına bağlılığı ve tarafgirliği göstermesidir. Yeni çağdaş anlamında ise, devletin kurumlarının laikleştirilmesini savunanların öğretisi.

Bu öğretinin kimi aşırı taraftarları, her şeyin ve her insanın laikleştirilmesini, dinin yaşamdan soyutlanmasını savunurlar. Görülüyor ki, laisizm ya da “Laikleştirmecilik” bir öğretidir. Katı bir ideolojidir. Bu ise bir niteliği, bir durumu anlatan laiklikten çok farklıdır. Şovenizm nasıl ulusçuluğun yozlaşmış biçimiyse, laikleştirmecilik de, laikliğin saptırılmış türüdür.[61] Laisizmin bir diğer tanımı da şöyledir:”Dinin toplumda, toplumsal varoluşun her alanında devlet eliyle, siyasi güç kullanımı ile etkisizleştirilmesini ifade etmektedir ki bu da laisizmdir. Laisizm,

---

[59] S.Sinanoğlu.A.g.e, s.2

[60] Laisizm ve Laiklik kavramların, uygulamada birbirleri yerine kullanıldığı görülmektedir. Hâlbuki biz bu iki kavramın birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü Laiklik daha ziyade hukuki bir kavramdır. Laisizm ise daha ziyade felsefi bir mefhumdur. Bilindiği üzere “İzm” eki ile biten sözcükler Fransızcada bir mezhebe bir doktrine, felsefi bir ictihada bağlılığı ve taraflılığı ifade eder.(Bkz. Ahmet Mumcu, Türkiye Cumhuriyetinde Layıklık Prensibi, s.4) Aslında sorun terminoloji sorununun çok ötesindedir; çünkü laikliğin öngördüğü çoğulculuğu içine sindiremeyen birçok düşünür, aydın, hatta siyasetçi ve yönetici, ülkede laikliğin değil de, laikciliğin egemen kılınmasını istemektedir. Bu da toplumda sık sık yaşadığımız gerilimlere neden olmaktadır. Bkz. Salih Akdemir, Kuran ve Laiklik, s.86

[61] Sami Selçuk, Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne, Ankara,1998, s.60–61

militan ve agresif yönleri olan, ateizme[62] kolaylıkla kayabilen bir düşüncedir.[63] Laisizm:"Toplumu ve otoriteyi tümüyle "tanrısızlaştırmayı" gaye edinen laiklikten sapma, bir düşünce sistemidir ve adı da laikçiliktir."[64] Laisizmi tanımlayıp ve laiklikle arasındaki farkı belirttikten sonra şimdi asıl üzerinde durmak istediğimiz laiklik kavramının terim anlamını irdelemek gerekir.

Bu güne kadar, laikliğin ne olduğu, içeriği ve kapsamı hakkında herkesçe benimsenen ortak bir anlayışa ulaşmak mümkün olmamıştır ve olacağa da benzememektedir. Yüzyıla yakın bir süredir hayatımıza girmiş ve uygulana gelmiş olan laikliliğin değişik tanımları yapılmıştır. Laiklik:"Özünde din alanı ile dünya ve kamu işler alanın birbirinden ayrılmaları, birbirine karışmamaları, kişilerin dinsel inanç yâ da inançsızlıktan, din buyruklarını yerine getirip getirmemekten dolayı kınanmamasını, ayrım görmemesini, serbestçe ibadet edebilmesini, ibadete

---

[62] Laisizm Katolikliğin egemen olduğu ülkelerde, Katolikliğin baskı ve zulmüne karşı doğmuştur.1789 Fransız devriminin hemen akabinde din özgürlüğü konusunda teminat verilmesine rağmen, çok geçmeden dini kurumlara ve din adamlarına yoğun saldırılarda bulunulduğuna tanık oluyoruz. Bu aşağılamanın ilk uygulaması, Hıristiyanlıktan çıkarma hareketi olmuştur. Bu, doğrudan doğruya dini, dince kutsal şeylerin tamamını hedef alan bir aşağılama, karalama kampanyası halinde sürdürüldü. Devrim döneminde Hıristiyanlık aleyhine yapılan bir gösteride "başına sivri bir tac, sırtına da uzun bir cübbe giydirilmiş, kuyruğuna çarmıha getirilmiş İsa'yı gösteren haçla kutsal kitap ve İncil bağlanmış bir eşek geliyordu. Onların ardından, kiliselerden yağma edilmiş kutsal kâseler, vazolar okunmuş ekmek kapları yüklenmiş bir sankulot (baldırı çıplak) topluluğu ve en nihayetinde "Kahrolsun asiller! Yaşasın cumhuriyet! Yaşasın giyotin!" diye bağıran bir kalabalık ilerlemekteydi. (Pierre Gaxotte, Fransız ihtilal Tarihi, çev.Semih Tiryakioğlu, Varlık yay.İst.1962 s.220) Birçok yerde insanlar kitleler halinde dinden çıkarılırken,,papazlar aşağılanıyor,maskara ediliyordu.Dine karşı yürütülen bu psikolojik hareket işi yeni bir din inşasına kadar götürdü. Öyle ki,"vatan dini" adı altında yeni bir din kuruldu. Bu tesis edilen yeni din için kiliseler kapatılmış, yerlerine "akıl mabed" leri açılmıştır. Hatta meşhur Notre Dame kilisesi, baş mabed haline getirilmiş, orada resmi ayinler icra olunmuştur. Devrim meclisi inşa edilen yeni dinin ilmihalini de ihmal etmemiş,15 maddelik bir ilmihal hazırlamıştır. Hazırlanan bu ilmihalin birinci maddesine göre akıl dininin tanrısı "yüce varlık" adını taşıyordu ve ölümsüzdü. İkinci ve üçüncü maddelerde yüce varlığa karşı mü'minlerin ödevleri sayılıyordu. Daha sonraki maddeler yeni dinin bayramlarını düzenliyordu. Aynı zamanda kiliseler ibadet dışı işlere de tahsis edildi. Sözgelimi Paris'te bir kilisede balo düzenlendi. (Bkz Pierre Gaxotte, Fransız İhtilal Tarihi, s.124, 131, 268–277); A.Aulard, Fransa İnkılâbının Siyasi Tarihi, c.2, s.653–654) Devrimciler ihtilali bizzat bir din gibi düşünüyor ve onu merasimleştirerek eski mistik dinin üstüne çıkarmayı hedefliyorlardı. (Bkz. Albert Mathiez, Fransız İhtilali, Krallığın Devrilmesi,1787–1792, çev. Şükrü Kaya İst.1940, c.1, s.194)

[63] Durmuş Hocaoğlu, Laisizm'den Milli Sekülerizme s.122.Ayrıca bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, İslam ve Laiklik, Atatürk Düşünce sinde Din ve Laiklik, Ankara 1999, s.213–234

[64] Nur Vergin, A.g.m, Türkiye Günlüğü, s.13

zorlanmamasını öngörür.[65] Laiklik: "yasama ve yargı erklerinin dinsel olan veya olduğu söylenen ilkelere göre düzenlenmediği siyasal örgütlenme biçimidir. Siyasal otoritenin emredici yaptırım gücünü dinden almaması, meşruluğunu dine dayandırmaması, devletin çeşitli dinler arasında taraf tutmaması ve ayrıcalık gözetmemesi, din işleri ile devlet işlerinin ayrı kabul edilmesidir.[66] Laiklik: "akla ve aklın insanları birleştirici gücüne öncelik tanımak isteyen bir akımdır."[67]

Laiklik, akılcılıktır.[68] Laiklik;"sırf devlet hayatına ait bir hareket ve faaliyet prensibidir. Binaenaleyh ferdin hususi ve manevi hayatı ve aile içindeki vaziyeti ile tenakuza girmez ve dindarlığı asla nefyetmez. Laikliği dinsizlik sanmak, onu yanlış anlamaktır."[69] Laiklik;"ne münkirliktir, nede hususiyle din düşmanlığıdır. Laiklik din ile devletin birbirinden ayrılması, dinin mana ve ruh âleminde ve ferdin hususi hayatı ile ailesi hareminde, devletin de madde ve cisim âleminde ve cemiyetin umumi hayatında hükümran olmasıdır."[70] Laiklik: "Ne sadece ibadet ve inanç özgürlüğüdür, ne de sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasıdır. Onun temel bir amacı daha vardır. O da "bireyi" dinlerin ve ideolojilerin saldırılarından korumaktır. Laiklik toplumsal aklın şartlanmasını önleyen bir tutum, bir ilkedir." [71]

Laiklik: "Bilime, özgür akla ve dolayısıyla özgür düşünceye dayanmaktır"[72] ve "dine karşı olmak ve ona savaş açmak anlamına" [73]gelmez. Laiklik: "Devletin dini

---

[65]Ana Britannica, Laiklik mad.,c.20, s.187
[66] Ömer Demir-Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü İst,1993, s.227
[67] Muhammed Arkoun, İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı, Cogito Dergisi, sayı 1,1994, s.53
[68] Niyazi Öktem, Dinler ve Laiklik, Cogito Dergisi, sayı 1,1994, s.34
[69] Ali Fuat Başgil, Din ve Laiklik, s.161–162
[70] Ali Fuat Başgil, A.g.e. s,164–165
[71] Ahmet Akbulut, Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni, İ.f.d. özel sayı, Ankara 1999,s.266–267
[72] Mehmet Aydın, İçe Kritik Bakış, s.146
[73] Muhammed Abid El Cabiri, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma (çev:Ali İhsan Pala-Mehmet Şirin Çıkar) ,Ankara,2001,s.95

esaslar üzerine değil, demokratik, akılcı temeller üzerine kurulmasını ifade eder."[74] Laiklik: "özellikle Hıristiyanlığın Katolik âleminde kabul edilmiş olan şekliyle din ve devletin değil, din ve kilisenin birbirinden ayrılmasıdır. Çünkü orada kilise ruhani bir otorite olarak dinin resmi temsilcisi durumundadır."[75]

Laiklik: "Hayatın bütün alanlarını bu arada siyaseti, hukuku, ahlakı, hatta ekonomiyi, kilisenin veya kutsal kitabın bakış, etki ve yetki alanından kurtarma çabası olarak tanımlanabilir."[76] Laiklik; "hukuk kurallarının, hiçbir dinin etkisinde kalmaksızın, aklın öncülüğünde objektif bilimsel çalışmalarla ulaşılan sonuçlara göre belirlenmesidir."[77]

Laikliği ortak bir tanımla ve egemenliğin kaynağının beşeri irade oluşundan hareketle, din ve dünyevi otoritelerin, birbirinden tamamen ayrılmasını; devletin ülkede bulunan maruf ve müesses dinleri tanımasını; bunlara ve mensuplarına karşı tamamen tarafsız olmasını; kamu düzenine, genel adap ve erkâna aykırı olmamak kaydıyla her dine mensup kişilerin dinlerini serbestçe öğrenmelerini, yaymalarını, ibadet ve ahkâmını yerine getirmelerini, inanış ve yaşayış biçimlerinin de hiçbir şekilde devlet işlerine, siyasete karışmamalarını ve karıştırılmamalarını; teokratik devlet eğilimlerine yer verilmemesini gerektiren bir kuraldır.[78]

Görüldüğü gibi laikliğin bir tek tanımı yok, yüzlerce tanımı var. Laiklik kimine göre devlet işleri ile din işlerinin ayrılması, kimine göre iktidarın gücünü

[74] Cabiri ,A.g.e.,s.104
[75] Münir Kostaş, Cumhuriyet, Demokrasi, Laiklik ve İslam, Uluslar Arası Avrupa Birliği Şurası, c.2, s.223
[76] Ahmet Arslan, İslam, Demokrasi ve Türkiye, Ankara,1999,s.127
[77] Bkz. Ahmet Taner Kışlalı, Laikliğin Batı Düşüncesindeki Gelişim Seyri, s,60–72; Sami Selçuk, A.g.e. s.59–78
[78] Bkz. Ahmet Akbulut, Din Laiklik Demokrasi Üçgeni, A.ü.i.F der.özel sayı Ank.1999,.s 264–277; Mehmet Aydın İçe Kritik Bakış , s.65 vd.; Ali Fuat Başgil,Din ve Laiklik, s.161 vd; Emin Yaşar Demirci, Demokrasi Laiklik ve İslam, Uluslar Arası Avrupa Birliği Şurası Ank.,2000,c.2, s.247

tanrıdan değil halktan alması, kimine göre din özgürlüğü, kimine göre de hukukun dine değil akla ve bilime dayanması; kimisi de laikliği devletin bütün dinlere karşı tarafsız olması; dünyevi olanla ruhani olanın birbirinden ayrılması ve siyasi otorite ile dini otoritenin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlamaktadır.[79] Herkes tarafından kabul görecek rasyonel bir tanımı yapılmadan anayasa hukuk literatürümüze giren bu kavram nedeniyle ülkemizde uzun bir süre daha tartışma ve kargaşa yaşanacağa benzemektedir. Çünkü bu laiklik problemini tartışanlar, bu sorunun nerede, ne zaman, niçin, nasıl çıktığı gibi problemi çözümleyici sorular üzerinde bir türlü durmamaktadırlar. Laiklik sorununun Avrupa'daki tarihsel, entelektüel, siyasal, sosyal, kültürel ve toplumsal bağları ve bağlamları görmezlikten gelinmektedir.

3. LAİKLİK VE SEKÜLERLİK ARASINDAKİ İŞLEVSEL FARK

Genellikle ülkemizde birbiriyle eş anlamlı olarak kullanılan laiklik ve sekülerlik birbirinden anlam ve içerik olarak farklı kavramlardır. Laiklik- Sekülerleşme veya sekülerizm gibi sosyolojik değil, yalnızca siyasal-hukuki bir ilkedir. Gerçekten laiklik bireyin, toplumun ve toplumsal bir durumun niteliği olmayıp, bir siyasal örgütlenme biçiminin genellikle modern ulus-devletlerin bir ilkesi veya niteliğidir.

---

[79] Laikliğin değişik tanımları için bkz. Ahmet Mumcu, Türkiye Cumhuriyetinde Layıklık Prensibi, s.3–9; Cogito Dergisi, sayı 1,1994; Burhan Oğuz, Tarihsel Gelişimiyle Dünyada ve Türkiye'de Laiklik, İst.1996; Cemil Denk, Atatürk Laiklik ve Cumhuriyet, Ank,1999;Fahri Demir, İslam Dini Açısından Din Devlet İlişkisi, Ank,1999, s.112–119; Yusuf Kardavi, İslam ve Laiklik, çev. Osman Arpaçukuru, İst.1996; Türkiye Günlüğü Dergisi sayı 29,1994;Yalçın Akdoğan, Türkiye ve Değişim, s.21 vd.

Laiklik belli bir toplumda bir inanç, bilgi ve davranış referansı olarak dinin yaygın olup olmasıyla ilgili değildir. Hâlbuki sekülerlik bir toplumda dinin yaygın olup olmamasıyla ve dinin referans alınıp alınmamasıyla ilgilidir. Laiklik bireyler için bir dünya görüşü veya ontolojik ve etik bir sistem özelliği taşımaz. Bu nedenle laikliğin kural koyuculuğu bireysel alanı ilgilendirmez. Fakat sekülerlik bir dünya görüşüdür ve onun kural koyuculuğu bireysel alanı ilgilendirir. Yani laiklik siyasal toplumsal alanı, sekülerlik ise bireysel alanı kendisine konu edinir. Sosyolojik gerçeklikte laikliğin kural koyuculuğundan bağımsızdır. Bu ilke sadece siyasal toplumun örgütlenmesine yol gösterebilir.[80]

Seküler kavramı öncelikle insanların inançlarına, dinlerine, dinsel olanın buharlaşmasına, dinin paranteze alınmasına atıfta bulunurken, laikliğin böyle bir hedefi yoktur. Sekülerlik kendini dinin alternatifi olarak tanımlarken, laiklik ise kendini dinle tanımlamaz. Çünkü laiklik devletin yönetsel niteliğini tanımlayan bir kavramdır. Hâlbuki sekülerlik ise dini tanımlayan bir kavramdır.[81] Seküleristlere göre dinle- sekülerlik ters orantılıdır. Dinsel olan bir toplumda geliştikçe sekülerlik, sekülerlik geliştikçe dinsel olanın azalacağı kehanetinde bulunurlar. Sekülerlik din ve dünya ayrımını, laiklik ise dinsel ve siyasal alan ayrımını ifade eder. Kısaca, sekülerizm belirli bir hayat anlayışını, laiklik ise o yaşam tarzının siyasal örgütlenme biçimini [82] belirtir.

Laiklik, Rönesans hareketi sonucunda Fransa'da devrimle gerçekleşirken, sekülerlik ise reform sonucunda Anglo-Sakson ülkelerde evrimle gerçekleşmiştir.

---

[80] Bkz. Mustafa Erdoğan, Türkiye Cumhuriyetinde Demokrasi ve Laikliğin Serüveni, s.292
[81] Bkz. Ali Köse, Sekülerlik Sorgulanıyor; S. 33 vd.; P.Berger, Dinin Sosyal Gerçekliği, s.159 vd.; Laiklik Sekülerlik Arasındaki İşlevsel Yönden Farklılıklar için Krş. Aytunç Altındal, Laiklik,s. 21–27;Durmuş Hocaoğlu, Laiklikten Milli Sekülerizme, s. 87 vd.
[82] Bkz. Ömer Demir/Mustafa Acar, Sosyal Bilimler Sözlüğü, s.315.

4. DÜNYEVİLEŞMENİN TARİHİ SERÜVENİ

Sekülerleşmenin, sekülerizmin oluşum ve gelişim sürecini inceleyen tarihçiler ve sosyal bilimciler dünyevileşmenin kökenlerini birbirinden farklı zaman ve nedenlere bağlamaktadırlar. Her araştırmacı dünyevileşme konusuna farklı pencerelerden bakmaktadır. Dünyevileşmenin yeryüzünde insanla birlikte var olagelmiş bir olgu olduğunu ileri sürenler olduğu gibi,[83] Roma'daki çok tanrılı pagan bir toplum döneminde ortaya çıktığını söylenler de bulunmaktadır.[84] Bazı yazarlar Hıristiyanlığın kendini Grek ve Roma mirasına uyarlaması sebebiyle dünyevileşmenin doğuşuna zemin hazırladığını belirtirler. [85] Bazı araştırmacılar da dünyevileşmeyi batının dünyaya açılımı olan Rönesans[86] ve Reformasyon[87]la

---

[83] Abdurrahman Arslan, Sekülerizm Akleden Kalbin Parçalanması, Bilgi ve Hikmet Der. Sayı.2,1993,s.3 Yazar'ın dünyevileşmenin, insanın var oluşuyla birlikte var olduğunu ileri sürmesi, İlk insan olan Hz. Âdem ve eşi Havva'nın şeytana uymak suretiyle günah işlemelerine(veya Kabil'in kardeşini öldürmesine) bir vurgu olsa gerekir. Hz. Âdemle Eşi Havva'nın işlediği günah için;Bkz, Kur'an, Bakara, 2/35–36; A'raf 7/19–24; Ta-ha 20/116–121.Krş.Kitabı Mukaddes,Tekvin 3,1–20. Hz.Ademin oğlu Kabilin kardeşini öldürmesine, Bkz. Maide ,5/27–31;Ayrıca Aziz Agustin 426 yılında "De Civitate Dei-Tanrı Devletine Dair" yazmış olduğu eserinde,Hz .Âdem'in cennetten kovulmasından beri,dünya,Tanrı devleti ve yeryüzü devleti olmak üzere ikiye ayrılmıştır.Tanrı devleti,Tanrının inayetine mazhar olmuş,günahlardan arınmış müminlerden,buna mukabil,yeryüzü-dünya devleti ise kötüye şeytana boyun eğmiş kimselerden kurulmuş olacaktır.Aziz Agustin'in bu görüşünü benimseyen kilise,kendisini Tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi ve sembolü olarak görmüş ve böylece hem dini , hem de dünyevi erki bünyesinde barındırmıştır. Bkz. Durmuş Hocaoğlu, Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi, Türkiye Günlüğü, sayı 29,s.40.karşı görüş için bkz. İlhan F.Akın, Kamu Hukuku, İst.1980,s.47.

[84] Aytunç Altındal, Laiklik, s.14.; Altındal, bu seküler kültür anlayışının Roma imparatorluğunda yüzyıllarca egemen olduğunu,paganların,şehir kültürü ile yetişmiş,çok tanrılı topluluklar olduğunu,özgürlükçü ve çok merkezli bir toplum düzeni oluşturabildiklerini,her topluluk,sirklerde ve arenalarda yapılan gösteriler,oyunlar ve eğlenceler ile dinsel ve siyasal görüşlerini halka sunduklarını,Hıristiyanlığın Roma'ya gelişi ile birlikte Roma'daki pagan düzeninin sarsıldığını,paganların Hıristiyanları "dinsiz" bir topluluk olarak gördüklerini ifade etmektedir.Böyle düşünmelerinin sebebi,Hıristiyanların paganlardan farklı mücerret bir Tanrı inancına sahip olmalarıdır.Bkz. Aytunç Altındal Laiklik, s.15 vd

[85] Ali Bulaç,.Modern Ulus Devlet, s. 116

[86] Rönesans. antikite ye dönüş, asıla, öze dönüş ve yeniden doğuştur. Bu, Hıristiyan anlayışı açısından bir itizaldir. Hıristiyanlıktan sapmaya yönelik bir sapkınlık ve rafiziliktir. Arnold Toynbe'de Rönesansı "ölmüş bir uygarlığın ruhunun çağrılması" olarak nitelemektedir. bkz. Arnold Toynbee, Tarih Bilinci, c.2, s.482; Durmuş Hocaoğlu, Laiklikten Milli Sekülerizme, s.102.

başladığını, Batının dış dünya ile ilgilenmesinin sonucunda, batı modernitesi, Yani ”sanayi devrimi” ve ”sanayi toplumu” ile “sekülerlik ve laiklik” oluşmuştur.[88] Görüşünü benimserler.

Weber, dünyevileşmeyi kapitalizmin ve Protestanlığın bir ürünü olarak değerlendirir.[89] Weber, Protestanlıkla birlikte Hıristiyanlıktaki dünya anlayışına ilişkin bakış açılarının farklılaştığını ve böylece “dünyanın büyüsünün bozulduğunu” iddia eder. Çünkü Protestanlık, Hıristiyan kutsallık anlayışının üç bileşeni olan sır, mucize ve büyü’den kendini alabildiğince soyutlamaya çalışmıştır. Artık Protestan mü’min, kutsal varlıklar ve güçlerin sürekli nüfuz ettikleri bir dünyada yaşamamaktadır.[90]

Nietzsche dünyevileşmeyi ortaçağda batıya hâkim olan kilise ve onun inşa ettiği din ve teolojinin çökmesine, çürümesine bağlar.[91] Çünkü Tanrının bedenleşmiş hali olarak İsa ve İsa’nın bedenleşmiş hali olarak Kilisenin doktrinleri üzerine kurulmuş olan Hıristiyanlık, bütün ortaçağ boyunca batı toplumlarının “kutsal şemsiyesini” ve dinsel atmosferini oluşturmuştur. Bu formda oluşan Hıristiyanlık, asli günah ve teslisin çıkardığı teolojik problemlerle birlikte, kilisenin aforozu, engisizyonu, endulijansı ve giyotini, aydınlanmacı aydınların dediği gibi, “ortaçağı karanlığa” götürmüştür.

---

[87] Reform; ıslahat, yenilenme, evrimle, Hristiyanlığın saf orijinine dönüşü ifade eden selefi bir harekettir. Bkz. Hocaoğlu, A.g.e., s.95 vd.

[88] Bkz. Durmuş Hocaoğlu, Laisizmden Mili Sekülarizme, s. 114 vd.; Mustafa Erdoğan, a.g.e.,s.279–281; Ali Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, s.116; Nuray Mert, Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam, Cogito, s.90

[89] Bkz.Bryon s. Turner, Max Weber ve İslam, çev: Yasin Aktay; Ank.1991, s.206

[90] Peter L. Berger A.g.e. s.169, Ayrıca bkz. Ali Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, s.169 Ayrıca bkz. Ali Köse, A.g.e. s.100

[91] Bkz. Martin Heidegger, Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü veya Dünyanın Resimleri Çağı, çev. Levent Özşar, Bursa,2001, s.16–17

Dinsel baskı ve yıldırmaların sonucunda, batı toplumlarının 16.yüzyıldan itibaren giderek dünyevileşmesinin sorumlularından birisi de hiç şüphesiz insan merkezli din ve tanrı anlayışına sahip Hıristiyanlık ve Kilise'dir.[92] Yahudiliğin dünyevileşmesine tepki olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, istemeyerekte olsa sekülerizmin doğmasına zemin hazırlamıştır. Avrupa'da Aydınlanma ile birlikte hakikat ve nihai doğru, sadece duyumsal olandır. Beş duyunun algılanmasının ötesinde herhangi bir gerçeklik yoktur.[93]

Protestanlık ile sekülerleşme arasında tarihi bağların bulunduğuna dair bir açıklama kabul edilecek olursa, onun kökenlerinin ta ilk dönem Kitab-ı Mukaddes geleneğinin bünyesinde mi bulunduğu sorusu akla gelmektedir.

Gerçektende dünyevileşmenin kökenleri elde mevcut bulunan en erken dönem İsrail kaynaklarında aranmalıdır. Din sosyoloğu Peter L.Berger dünyevileşmenin, yani dünyanın büyüsünün bozulmasının Tevrat ile başladığını iddia etmektedir. Ona göre, Yahudilik bu büyü bozumu işini, Tanrı'yı aşkınlaştırma, tarihselleştirme ve ahlakı rasyonelleştirme ile başarmıştır.[94]

Bazı Yahudi mezheplerinde, Allah'ın vaat ettiği nimetlerin de, korkuttuğu azabın da, öbür dünyada değil, bu dünyada olduğu kabul ediliyordu.[95] Veyahut dârı ahiretten maksatları, öldükten sonra olan hakikaten ahiret değil de dünyada tasavvur ettikleri bir istikbaldir. Deniliyor ki bunlar son zamanlarda ahiret mefhumunu tevil

---

92 Bkz. Harvey Cox, The Seculer City, Londra,1974.
93 Bkz.Sorakin, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, s.175–176
94 L.Berger,Dinin Sosyal Gerçekliği, s.170–185
95 Muhammed Ebu Zehra ,A.g.e,s.26, karşı görüş için bkz.Benacdict Spinoza, A., Thelogio-Political Treatise İgg,.çev.R.H.M. Elwes,.Newyork,1951, s.54 vd..

ve tahrif ederek şu ümniyeye[96] zahib olmuşlardır. Dünyada en nihayet Beyt'ül-Makdis'in bulunduğu Arz'ı Mukaddes kendilerinin olacak ve orada bir hükümet ve devlet kuracaklar ve ondan sonra bütün dünyayı istila edecekler, dünyanın yegâne devleti olacaklarmış ve o zaman başkaları mahv-ü kahrolacak, dünya bunların olacakmış,"dar-ı Ahiret" bu imiş (…) Bu gün bütün dünyadaki Yahudilerin bu ümniye üzerinde birleşmek istedikleri anlaşılıyor.[97]

Yahudilikte, hayatın ötelere, ahirete uzanan bir boyutu söz konusu değildir. Bu bakımdan ölüm, insanı biricik hayat sahnesinden ayırdığı için, arzu edilmeyen korkunç bir sondur.[98]Kısaca "Benim memleketim yalnız bu dünyadır" cümlesi Yahudiliğin dünya tasavvurunun en veciz ifadesidir.[99]

Hıristiyanlık ise tarihinin ilk döneminde, dünyadan el etek çekmeyi teklif eden münzevi bir karaktere sahiptir. Gustov Mensching'in verdiği bilgiye göre, ilk Hıristiyanların dünyadan vazgeçmelerinin temelinde, onun sonlu olduğuna inanmaları yatmaktadır.[100]

---

[96] Ümniye; Kuruntu, ham hayal, boş söz ve en genel anlamıyla manası, ütopyadır. Ümniye kelimesinin geçtiği ayetlerden bir kısmı için bkz. Nisa,4/119–120,123; Araf,7/20

[97] M.Hamdi Yazır, Hak Dini Kuran Dili, c.1, s.425-426

[98] Bkz. II. Samuel, 14:14; Eyub;20:7;Tekvin, 3:19;Vaiz, 9:4–5,10; İşa, 25:8

[99] Bkz.İ. Lütfi Çakan, Müslümanca Yaşamak, s.20–23. Dünya perestlikte Yahudiler öylesine ileri gittiler ki, Allah'a hile yapmağa kalktılar. Bilindiği gibi İsrail oğulları Allah'tan sırf ibadete ayıracakları bir gün tahsis etmesini istemişler. Allah'ta cumartesini onlara tahsis etti ve o gün ibadet dışında bir iş yapmalarını yasakladı. Fakat Yahudiler kendi arzu ettikleri halde, bu yasağa uymadılar. Cuma akşamından ağlarını denize atıyorlar, cumartesi akşamı da toplayarak güya yasağa uymuş oluyorlardı.(Bkz.A'raf, 7/163). Allah'a karşı yaptıkları bu " hile " üzerine peygamberleri tarafından" gazaba çarptırılmak" la tehdit edilince nasıl küstahlaştıklarını Tevrat şöyle anlatır:" Fesadı yalan ipler ile ve suçu araba urganı ile çeker gibi sürüyenlerin vay başına! Onlar diyorlar: Acele etsin, işini çabuk yapsın da görelim ve İsrail kuddüsünün öğüdü yaklaşıp gelsin ki, onu bilelim! Kötüye iyi ve iyiye kötü diyenlerin; karanlığı ışık yerine ve ışığı karanlık yerine koyanların; acıyı tatlı yerine ve tatlıyı acı yerine koyanların vay başına! Kendi gözlerinde bilge görünenlere, kendilerini kudretli görenlerin vay başına! Şarap içmekte yiğit olanlara, rüşvet için zalimi haklı çıkaranlara, haklının hakkını elinden alanlara vay! Bkz.Kitabı Mukaddes, İyişaya 5:18–23). Yahudilerin bu tavrı, tarihte ve günümüzde "kitabına uydurularak" yapılan işleri hatırlatıyor.

[100] Gustov Menching, Dini Sosyoloji, s. 85

Hıristiyanların böyle inanmaları ve dünyaya karşı olumsuz bir tavır sergilemelerinin muhtemel nedeni, Yahudilerin maddeye ve dünyaya taparcasına bağlanma hırsı ve arzusundan kaynaklanmış olsa gerektir.[101] Çünkü Yahudilerin dünya perestliğini tenkit eden İncil, kantarın topuzunu kaçırarak dünya- ahiret dengesini bozduğu görülmektedir. İncil'deki bu tersinden dünyevileşme, Yahudiliğe reaksiyon bir hareket olarak doğmuş olabilir. Dünya ile arasına büyük bir mesafe koyan ve " ruhbanlık" kelimesiyle ifade edebileceğimiz bu anlayış, İncil'in bütün satırlarının ruhuna sinmiştir.[102]

Her türlü dünya değerini dışlayan Hıristiyanlığın bu tür tasavvur ve kabulleri, özellikle ortaçağda, Hıristiyan rahiplerin yaşantılarına oldukça ilginç bir şekilde yansımıştır. Bedene yapılacak işkenceler, din ve ahlakta kemale ermenin tek yolu olarak kabul ediliyordu.

Hz. İsa'yı ilahi tabiatlı bir varlık olarak benimseyen Hıristiyan teolojisi, Kiliseyi de yeryüzünde O'nun bedenini temsil eden bir kurum olarak tanımlamaktadır. Bu teolojiye göre Âdem ile Havva, cennette işledikleri suçtan dolayı cezalandırılmak üzere kirli, deni ve kötü olan yeryüzüne atılmış olduklarından, dünyaya gelen her insan onların neslinden olması sebebiyle suçlu ve günahkârdır.[103] Hz. İsa, bu günahın kefaretini ödemek için bu dünyaya gelmiş, insan bedenine girerek çarmıhta ölmüştür. O halde günahkâr olan insanın yapacağı tek şey, kendi kurtuluşu için bu dünyanın aldatıcı nimetlerini terk edip, varlığını kiliseye

---

[101] Bilindiği gibi Hz. İsa, Yahudi toplumunun yaşadığı Roma İmparatorluğuna bağlı, bir eyalet olan Nasıra kentinde doğmuş ve peygamberliğini burada ilan etmişti. Bkz.Taberi Tarihi, c.2 ,s.19;Ebu'l Fida,El- Bidaye ve'n- Nihaye c.2, s.82.

[102] Bkz. İlhami Güler, Dünyanın Başına Gelen Derin Sapıklık: Dünyevileşme, İslamiyat, c.4, sayı.3, s.38–40

[103] Geniş bilgi için bkz. Jeffrey Burton Russel, İblis-Erken Dönem Hıristiyan Geleneği. çev: Ahmet Fethi, s.215–254

adaması ve kilisenin ondan istediği davranış tarzını hayatına hâkim kılmasıdır.

Bu tasavvurla biçimlenen orta çağda, dünya ve onun insanlığa sunduğu nimetlerden uzak durma anlayışı yaygınlık kazandığından dolayı[104], ruhun kurtuluşu için bedenin ihmal edilmesi gerektiği kanaati ortaya çıkmış, beden sağlığı için zorunlu olan vücut temizliği dahi, dünyaperestlik sayılarak hor görülmüş ve bu nedenle Roma uygarlığından intikal eden hamam ve kaplıcalar kilise tarafından kapatılıp, manastırlara dönüştürülmüştür.[105]

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinin getirdiği bu ruhbanlık anlayışının en olumsuz sonuçlarından birisi de, aile kurumunu yok etmesidir. Kadını tehlikeli bir varlık sayarak, her türlü fıtri ve bedeni gereksinimi öldürmeyi, yok etmeyi öneren bu anlayış sonucunda ortaya çıkan olumsuzluklar, birçok kitabın ve filmin konusu olmuştur. Rahipler, kadınların gölgesinden bile kaçıyor, onlara yaklaşmayı günah sayıyorlardı. Kadınlara yolda bile rastlamak, kadınlarla konuşmak itikatlarınca amellerini ve ruhi mücadelelerini mahvediyordu.[106]

Bu anlayış, insanın fıtri içgüdülerine alan açma yerine, onları köreltmeyi veya tamamen yok saymayı tercih ettiği için, bir başka deyişle insan tabiatına aykırı olduğu için toplumda bir düzeltme ve olgunlaşma meydana getirmek şöyle dursun, toplumun ahlakını bozmuştur.

---

[104] Dikkati caliptir ki" Kilise Babaları" tarafından halk kitlelerine mal-mülk elde etmenin dinen caiz olmadığı inancı telkin edilirken, diğer yandan da Kilise ve manastırlar adeta birer iktisadi kurumlara dönüştürülerek, ruhban sınıfın kazançları bolca artırılmaktaydı. Manastırlara çekilen keşişler, yanlarında çalıştırdıkları çok sayıda köle aracılığı ile ziraat, ticaret, imalat, bankerlik vb. ekonomik faaliyetlerle uğraşırken, Kilise'de, kölelerin bu işlerde çalışmak suretiyle ruhlarını kurtarabileceklerini söyleyerek, bu sisteme geçerlilik kazandırmaya çalışıyordu. Bkz Erol Güngör İslam'ın Bugünkü Meseleleri, İst.1983, s.62 vd

[105] Ali İzzet Begoviç, Doğu Batı Arasında İslam, İst.1994, s.230, 2.dipnot

[106] Ebu'l Hasan Ali en-Nedvi, A.g.e.,s.136; İsmail Lütfi Çakan, A.g.e,s.24.

Netice itibariyle ilk dönem Hıristiyanlık, Yahudiliğin aksine, dünyayı dışlayan, ebedi mutluluğun her türlü dünya ve onun nimetlerinden vazgeçmekle elde edilebileceğini savunur. Kısaca, "Bu dünya benim memleketim değildir" cümlesi, ilk dönem Hıristiyanlığın dünya tasavvurunun en özlü ifadesidir.[107]

Ancak Hıristiyan dünyanın haçlı seferleri sonunda İslam âlemiyle temasından sonra, Batı ülkelerinde bir çeşit aydınlanma düşüncesi olarak ortaya çıkan Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte, kilise ve rahip egemenliği kırılmış, Calven ve Luther gibi dini liderlerin, dünyaya yüzünü dönen, çalışmayı Allah'ın emri sayan, alın terini önemseyen yaklaşımlarıyla, bu din yeni bir dünya tasavvuru oluşturmuştur.

Martin Luther'in Katolik Kilisesinin kurtuluş öğretisini hedef alan ve ruhban sınıfının, toplumun üzerindeki otoritesini sarsıcı görüşlerinin Roma'dan bağımsız ulusal devlet kurma arzusundaki Alman prenslerince desteklenmesiyle başarıya ulaştığı söylenebilir. Nitekim Luther'in papa tarafından aforoz edilip, imparatorluk meclisinde sürgün cezasına çarptırılmasından sonra, Saksonya seçici prensi Friedrich tarafından Türingen'de saklanarak korunması bunu göstermektedir.[108]

İnanç, ibadet ve örgütlenme modelindeki reformist yapılanmadan dolayı Protestanlık adı verilen bu yeni din anlayışının diğer bir kolu olan Kalvincilik'in de, Fransa'dan kaçtıktan sonra Jean Calvin tarafından Cenevre'de yayılmasıyla Batı Hıristiyanlığı ikiye bölünmüştür.[109] Bu nedenle Katolik Roma Kilisesi zayıflamış, ruhban sınıfların kontrolü kralların eline geçmiştir. Bütün bu Protestan hareketlerin

---

[107] İ.Lütfi Çakan, Müslümanca Yaşamak, s.23.
[108] Hüseyin Salihoğlu , A.g.e. s. 68 vd.
[109] Vahdettin Başçı, Taassup ve Hoşgörü, Erzurum,1996, s.5

neticesinde “sekülerizm “ doğmuştur.

Fransa’da ise sekülerlik daha farklı bir seyir takip etmiştir. Orada Protestan hareketler şiddet kullanılarak ezilmiş[110] Kayzeryo-Papizm’e karşı tepki olarak, Protestan olmayan bir “Milli Katolik Kilisesi” şeklinde, Gallikanizm sahneye çıkmıştır.[111]

Hıristiyan teolojisine baktığımız zaman, iki alan ayrımı ve buna bağlı iki iktidar fikrinin çok esaslı bir ilke olduğunu görürüz. Bu durum İncillerde yer alan şu ünlü sözle şöyle formüle edilmiştir:” Kayserin hakkını Kaysere ve Allahın hakkını Allah’a ödeyin.”[112] Bu ünlü ifadenin ontolojik yansıması ruh ve beden ayrımıdır. Pavlus derki:”Çünkü beden ruha karşı ve ruh bedene karşı arzu eder; çünkü istediğiniz şeyleri yapmayasınız diye, bunlar birbirine zıttırlar.”[113] Daha sonra bu ilke terk edildi ve “iki kılıç doktrini” uygulamaya kondu. İki Kılıç Doktrini, Luka İncilindeki şu ayete dayanmaktadır:

[110] Fransa’da 1572 yılında Saint Barthelemy yortusu günü Kral IX. Charles’in onayı ile Huguenotlar olarak adlandırılan ve tarihçilerce 30 ile 70 bin civarında rakamlarla ifade edilen Kalvinci protestanın Paris’te kılıçtan geçirilip katledilmeleri, Katolik taassubunun simgesi olarak tarihe geçmiştir. Fransız Katolikliğinin takındığı bu fanatik tavır, kendi karşıtını da üreterek tarih sahnesine çıkardı. Fransız Aydınlanmasının doğurduğu 1789 Fransız ihtilali, din aleyhtarı sosyal bir patlamaya dönüşerek özellikle üçüncü cumhuriyet döneminde, din fikrine ve hissiyatına yönelik saldırılar doruk noktasına ulaşmış, manastırlar kapatılıp, din adamları sürgüne gönderilmiş ve kilseler akıl mabetlerine dönüştürülmüş, buralarda akla tapınma ayinleri yapılmıştır.Geniş bilgi için bkz. A.Aulard, Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi, çev.Nazım Poroy Ank.1987,c.2, s.656 vd.;Ayrıca Bkz c.3,s.887 vd.

[111] Durmuş Hocaoğlu, Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi, Türkiye Günlüğü, sayı, 1994, s.41.

[112] Kitab-ı Mukaddes, Matta bap 22.21; Markus, bap,12.17;Luka; bap, 20.25. İst,1969 Ayrıca bkz. Romalılara, bap, 13,1–7. Bazı düşünürler, Hıristiyan düşüncesinde iktidarın dünyevi ve ruhani olarak ikiye bölünmesi olgusunun kaynağında, O’nun antik Yunan felsefesi yanında çeşitli etkiler altında değişik kültürlerden aldığı ikicilik (düalizm) ın bulunduğunu söylerler. Bu temel anlayış, İncil’deki çeşitli sözlerin de buna uygun olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Bkz.E.Gibbon, Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi, çev:Asım Baltacıgil, İstanbul, 1998, c.2 s.167–184; Jacgues Pırenne, Büyük Dünya Tarihi, çev:Nihal Önal-Beslan Cankat,Refik Özbek, trz ,c.1, s.327; Süleyman Hayri Bolay; Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ank,1987,s.61

[113] Kitab-ı Mukaddes, Galatyalılara, bap 5.17

"Ve onlar: Ya Rab, işte bu arada iki kılıç, dediler. İsa onlara: Yeter, dedi."[114] Burada iki kılıç ibaresi ile kastedilen "Tanrı" nın Hıristiyanlığı korumak üzere verdiği iki güç "kaynağı"dır ki, bunlardan birisi "dünyevi iktidar" diğeri ise ruhani iktidardır. Ruhani iktidar dinde, dünyevi iktidar devlette somutlaşır.

Hıristiyan teolojisinin bu başat ayrımı esas alınarak Hıristiyan tarihinin siyasal tecrübesine bakıldığında üç ayrı uygulama ve üç ayrı din-devlet ilişkisi modeli[115] olduğu görülür.

---

[114] Kitab-ı Mukaddes, Luka, bab,22.38;Romalılara, bab 13:4

[115] Avrupa'da gelişmiş olan siyaset felsefesi din ve devlet işleri konusunda, belli başlı dört kuram geliştirmiştir. Söz konusu kuramları şöyle sıralayabiliriz.

1-Dinsel Yaklaşım (Kuram) (Teokratik Kuram)
2-Araçsal Yaklaşım(Kuram) (Bizantinist Kuram)
3-Eleştirel Yaklaşım(Kuram) (Pozitivist Kuram)
4-Liberal Yaklaşım(Kuram) (Laik Kuram)

Birinci Kuram: Bu teorilerden, Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçı aynı zamanda papaz olan düşünürlerin öngördükleri kuramdır. Bu düşünürlere göre, devletin dinden bağımsız bir varlığı yoktur ve dolayısıyla dini normlara uyduğu ölçüde varlığın bir anlamı vardır. Din ve devlet organik bir bütündür. Devlet adeta bir kilise devletidir. Din ve devlet organik bir bütün olduğu için Tanrı'nın yeryüzünde gölgesi (zıll'ullah) konumunda olmasından dolayı, hükümdara karşı çıkmak, aslında Tanrı'ya karşı gelmek, Onu inkâr etme anlamına gelir. Siyaset biliminde bu yaklaşıma "teokratik" kuram da denilmektedir. Bkz.Nur Vergin, Din-Devlet İlişkileri, Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi, Türkiye Günlüğü s.29,1994,s.6, Salih Akdemir, Kur'an ve Laiklik, s.59–60

İkinci Kuram: Bu görüşün önde gelen isimleri, siyaset biliminin ve devlet teorisinin çok ünlenmiş isimleridir. Bu düşünürler, Makyevel, Hobbes, Montesguieu ve Rousseau: Batı düşünce tarihinin bu dev simaları siyasetin din üzerindeki önceliğini savunurlar. Dinin siyasete adeta tabi olmasını uygun görürler. Bu teorisyenlerin daha önceki teologlar gibi bizatihi din olgusuyla ilgilendikleri yok. Düşüncelerini yönlendiren bizatihi din değil, ilahi ilhamda değil. Ama bu düşünürler dinin gücünü keşfetmiş ve dinin toplumun ve devletin hizmetinde olmasını arzu ediyorlar. Bu kavramı savunanlar devleti esas kabul etmekte ve dolayısıyla dini devlete tabi kılmaktadırlar. Bu düşünürlere göre sivil egemen aynı zamanda dinsel şefdir de. Sivil egemen devletinde kilisenin de başıdır.Din dünya işlerine karışmadıkça iyidir görüşünde olan bazı filozoflar dahi,devletin ilahi olduğunu belirtmekten geri durmamışlardır.Mesela Hegel,devleti, alemin formasyonu ve organizasyonu içinde gelişen tanrısal bir irade olarak görmekte, en azından, tanrısal iradenin devletin prensibini meydana getirdiğini belirtmektedir.Ona göre devlet,dünyada mevcut ilahi düşüncedir.Tanrının yeryüzündeki yürüyüşüdür.Siyaset biliminde Bizantinist kuram olarak da ifade edilen bu teoride, siyasetin kutsallık açığını kapatan bir din arzu edilmektedir. Bkz.Thomas Hobbes, Leviothan, çev:Semih Lim,İst. 1993, s.404 vd; William Ebenstein,Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri,,çev:İsmet Özel,İst.,1996,s.260; Nur Vergin,A.g.m. s,.6–7; Salih Akdemir A.g.e.,s.60–62.

Üçüncü Eleştirel Kuram: Batı siyaset felsefesinde bu teoriyi kuran, geliştiren, ilmihalini yazan, pozitif felsefe dersleri hocası olan A.Comte'dir. A.Comte toplumda manevi bir gücün varlığının ve itikadının geçerliliğine inanıyordu. Hıristiyanlığın artık bu manevi gücü temsil etmemesine işaret ediyor ve toplumu yönetmek için yeni bir dinin gerekli olduğunu söylüyordu. Çağın insanın ihtiyaçlarını karşılamakta zafiyet gösteren eski dinin yerini alacak olan bu yeni dinin adı" insanlık dini" ya da "Beşeriyet dini" olacaktır. Bu din eski dinle aynı fonksiyonları ifa etmeye

Birincisi Teokratik Model: Bu modelin tarihteki somut pratiği Batı Roma Kilisesi tarihinde gözlenir. Dolayısıyla bu, Hıristiyanlığın Katolik mezhebine özgü bir modeldir. Teokrasi, geçmişte sayısız kültürlerde gözlenen Tanrı-Kral modelinin [116] Katolik tecrübesinde yepyeni bir anlam kazanmış şeklidir. Bu çeşit bir pratiğin ortaya çıkışını kolaylaştıran faktörler büyük ölçüde Batı Roma'nın çöküşüyle yakından ilgilidir.[117]

Başlangıçta Hıristiyanlık iki kılıç inancını iki iktidarın birlikteliği şeklinde

---

muktedir olacak ama bu din tümüyle seküler ve aşkınlığı(transcendancei) dışlayıcı mahiyette bir dindir.
Yeni dinde, insan aklının üzerinde aşkın güç yoktur çünkü bu, Tanrı'sız, Tanrısı olmayan bir dindir. Bir ilahiyatçının dediği gibi bu din, din mertebesine yükseltilmeye çalışılan ve dinin özellikleri ile donatılmak istenen, dinin fonksiyonları atfedilen ateist bir hümanizmadır. Comte, anlattığı dinin alanının manevi iktidar olduğunu ve siyasi iktidardan da kesin bir biçimde ayrıştığını bildirmektedir. Comte aynı zamanda devletin din üzerinde önceliğini vurgulamakta ve dinin esasen devletin işlerini sağlamada kolaylaştırıcı bir yedek güç olduğunu düşünmektedir. Siyaset biliminde pozitivist siyantizm diye adlandırılan bu teoride, mü'minler için önemli olan artık Allah rızası değil, toplumun rızasıdır. Bu din, toplumun hizmetinde de olduğu sürece bir devlet dinidir, sivil bir dindir. Bu din beşeriyetin hepsini kapsayan evrensel bir dindir. Çünkü bu dinin temelinin harcında bilim vardır.(daha geniş bilgi için bk. Nur Vergin a.g.m, Türkiye Günlüğü sayı 29,s.11–12)

Dördüncü Liberal (laik) Kuram: Dinin devlet işlerinden ayrılmasını öngörmektedir. Bu teoriyi ilk defa gündeme getiren İngiliz düşünür John Locke'dir. Locke din ile siyasetin birbirinden ayrılması ve dolayısıyla kilisenin bağımsız bir statüye kavuşması gerektiğini savunmuştur. Locke'nin görüşleri Fransız devriminden sonra Avrupa ve Amerika'da yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu liberal yaklaşımın en güçlü temsilcilerinden birisi de, Alexis Tocgueville'dir. Tocgueville'ye göre devlet, din konusunda yetkisiz olduğu için, dinin devletten ayrılması ve bağımsız bir yapıya sahip olması gerekmektedir. O bu tür bir ayrışmanın bizzat dine hizmet ettiğini de belirtmektedir. Netice itibariyle siyaset felsefesinde laiklik diye de isimlendirilen bu yaklaşımın dayandığı temel görüş, Virgina Anayasası'nı kaleme alan Thomas Jefferson'un ifadesi ile şudur;" Komşumun 20 adet Tanrısı olduğunu söylemesinin yada hiç tanrı olmadığını ileri sürmesinin bana hiçbir zararı yoktur".Görüldüğü gibi bu yaklaşımın temel felsefesi, din ve düşünce özgürlüğüne imkân sağlayarak toplumsal uzlaşmanın ve barışın zeminini oluşturarak bir arada yaşama bilincini güçlendirmektir. (daha geniş bilgi için bkz.Nur Vergin, a.g.m. s.12–19)

[115] Tanrı-Kral için bkz. Afet İnan, Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti,Ank, 1992,s.219; Edward Gibbon,Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi, çev:Asım Baltacıgil, c.1,s.84; A.g.e.,c.3,s.6–8; Nortcote Parkinson, Siyasal Düşüncenin Evrimi, çev. M.Harmancı,İst 1976,s.30,58,68,72,113 vd .Krş Alaaddin Şenel, Siyasal Düşünceler Tarihi, Ank,1995,s.72; Ali Reşad ,Fransız İhtilali Kebiri Tarihi ,c.1,s.10

[116] Tanrı-Kral için bkz. Afet İnan, Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti,Ank, 1992,s.219; Edward Gibbon,Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi, çev:Asım Baltacıgil, c.1,s.84; A.g.e.,c.3,s.6–8; Nortcote Parkinson, Siyasal Düşüncenin Evrimi, çev. M.Harmancı,İst 1976,s.30,58,68,72,113 vd .Krş Alaaddin Şenel, Siyasal Düşünceler Tarihi, Ank,1995,s.72; Ali Reşad ,Fransız İhtilali Kebiri Tarihi ,c.1,s.10

[117] Bkz.H. G.Wells, Kısa Dünya Tarihi, çev: Ziya İhsan; İst.1959,s.152; Davut Dursun; Din Bürakrasisi Yapısı Konumu ve Gelişimi,İst.1992, s.48;Durmuş Hocaoğlu Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi, Türkiye Günlüğü sayı 29, s.39–40.

öne sürerken, sonraları bu iki bağımsız ve özerk alan arasında çatışma başladı. 11. yüzyıldan itibaren Papa VII. Gregorie ile hızlanan çatışma, sonunda ruhani olanın dünyevi olana üstünlüğüne dönüştü.[118] Aziz Pavlus'un "Mademki biz size ruhani şeyler ektik, sizin cismani şeylerinizi biz biçeceksek büyük şey mi? Eğer başkaları size hâkimiyette hissedar iseler, biz daha ziyade değil miyiz? Fakat biz bu hâkimiyeti kullanmadık, ancak mesihin inciline bir mânia çıkarmayalım diye her şeye katlanıyoruz"[119] sözlerine dayanılarak kilise yeni bir tez öne sürdü.

Bu argümana göre kişinin maddi ihtiyaçlarını siyasal iktidar, yani devlet karşılıyorsa, manevi ihtiyaçlarını karşılayan da kilisedir. Devlet insanların bedenlerine, kilise ruhlarına hükmeder. Ruhların bedenlere üstün olması gibi, kilisede devlete üstündür. Öyleyse devlet dine tabi olmak zorundadır. Kilise'ye göre Baba kimseye hükmetmez, hükmü oğula vermiştir.[120] Her riyasetin ve hükümetin başı olur.[121] Mesih'in Resulleri, suretine girenlerdir.[122] Ve onlar Rabbin verdiği salahiyete göre hareket ederler.[123] Bedenin kurtarıcısı Mesih aynı zamanda kilisenin başıdır.[124] Ve Kilise mesihin kendi bedenidir.[125] Hz. İsa, en büyük havarisi Petrus'a Tanrının gökte bağlayıp çözdüğü şeyleri kendisinin de bağlayıp çözmeye yetkili olduğunu söylemiş[126] ve bu yetki de kiliseye geçmiştir.[127]

---

[118] Bkz.M. Ali Ağaoğluları-Leven Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İst,1991, s 178;H.G.Wells, A.g.e. s.174;Murat Sarıca, Siyasi Düşünce Tarihi, İst, 1973,s.53 vd; Ayferi Göze, Siyasal Düşünce Tarihi, İst,1983,s.90.
[119] Kitab-ı Mukaddes, I.Korintoslulara Bab 9:11–12.
[120] Bkz.Kitab-ı Mukaddes, Yuhanna, Bab 3:17, Bab 5:22,27
[121] Kitab-ı Mukaddes Koloselilere, Bab 2:10
[122] Kitab-ı Mukaddes, II Korintoslulara, Bab 11;13
[123] Bkz Kitab-ı Mukaddes, II. Korintoslulara,Bab 13:10
[124] Kitab-ı Mukaddes, Efesoslara, Bab 5,23; Koleselire, Bab 1:18
[125] Kitab-ı Mukaddes, Koloselire, Bab 1:24
[126] Kitab-ı Mukaddes, Matta Bab 16:17–19
[127] Bkz. Voltaire, Felsefe sözlüğü, Çev. C. Ay, İstanbul 1970, C.2, s. 283-284 Bu teolojik argümanlara göre kilisenin başında resullerden vahiy alan papa olduğuna göre, ruhani ve dünyevi iktidarın başı da papa ve ruhbanlar sınıfı olacaktır. Bu teolojik anlayış teokrasiyi formüle etmiştir ki, esası Kilisenin Petrus'un mezarı üzerinde kurulması, Din adamları sınıfının ayrıcalığı, ruh ve beden ikilemi ve

Bütün bunlardan hareketle, Katolikliğin geçerli mezhep olduğu zamanlarda ve yerlerde Tanrı Sezar'a baskın çıkmış ve devlet dine bağımlı hale gelmiştir. Bu Batı Avrupa siyasal tarihinin asla hafızasından silemeyeceği kötü ve acılı bir hatıradır.

İkincisi Bizantinist Model: Bu model, Doğu Roma Kilisesinin Ortodoks mezhebi çerçevesinde ortaya çıkan bir modeldir. Bu modelle din-devlet ilişkisini düzenleyen şekil, Katolikliğin tam aksi yönünde dini devlete tabi kılmıştır. Hıristiyanlığı Milano Fermanı[128] ile resmi din kabul eden Kostantin [129] ve sonra gelen Jünstinyen, dünyevi iktidarın ruhani iktidar üzerindeki egemenliğini özel olarak vurgulamış ve pekiştirmişlerdir. Jünstinyen kendisinin Tanrı tarafından seçildiğini ve bütün girişimlerinde melekler tarafından gözetildiği yolunda güçlü bir inanca sahipti.[130]

Hıristiyanlık sonrası Bizans imparatorları baş kâhini, yani Pontifex Maximus sıfatıyla en yüksek manevi önderdiler ve kendilerine "Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi" unvanını veriyorlardı.[131] Bizans geleneğinde din devlete bağlıdır. Patrik, imparatorun dünyevi iktidarını ve siyasi kararlarını destekler. Patriğin kendisinden kaynaklanan yasama, yürütme ve yargı yetkileri yoktur. Buna karşılık imparator, kiliseyi korur, onun resmi din görüşünü savunur ve muhalif dini hareketleri bastırma

---

Papa'nın masum ve yanılmaz (la yuhti) vasıflarına dayanır. Bkz. Kitabı Mukaddes Efososlulara Mektup, Bab 5: 23; Koleselilere Mektup, Bab 1:18,24; Korintoslulara 2. Mektup, Bab 13:10; Suat Yıldırım, Mevcut Kaynaklara Göre Hiristiyanlık, s. 118; Ali Bulaç, İslam ve Demokrasi,İst.1993, s.75–134; Durmuş Hocaoğlu Laisizmden Milli Sekülarizme s.116–117

[128]Milano Fermanı; Roma İmparotorluğunda Hiristiyanlığa karşı hoşgörüyü kurumsallaştıran bildiridir.Roma imparotorları 1.Constantinus ile Licinius arasında şubat 313te Milanoda varılan siyasal bir antlaşmanın sonucuydu. Haziran 313 de Liciniusun Doğu Romaya duyurduğu ferman herkese dilediği tanrıya tapınma özgürlüğü tanıyordu. Bkz. Ana Britanicca, İstanbul, 1986-1989, C.16, s. 86.

[129] Bkz. Altay Ünaltay, Doğu Batıda Din- Devlet İlişkileri İst,1990, s.17–18

[130] G.L. Seidler, Bizans Siyasal Düşüncesi, çev: Mete Tuncay, Ank.1990, s.17.

[131] Bkz.H.G.Wells, Kısa Dünya Tarihi,çev: Ziya İhsan, İst.1959, s.152.

görevini üstlenir. Kilise, devletin dışında ya da üstünde değildir. Kilise, devlet içerisinde, devlet mekanizmasında belirli bir yer ve statü sahibidir.[132]

Ortodoks Mezhebinin bu tarihsel uygulamasında Sezar'ın Tanrı'ya egemen olduğu ve buna bağlı olarak dinin devlete tabi bir kurum şeklinde varlığını sürdürdüğünü görüyoruz.

Üçüncüsü Laik Model: Protestan Mezhebinin tarihsel gelişiminde ortaya çıkan bir uygulamadır. Bu modelde iki alan ve iki iktidar fikri temel hareket noktası alınarak dinsel alan ile siyasal alanın kesin ve kalın çizgilerle birbirinden ayrılmasıdır.

Katolikliğin teokratik anlayışına karşı çıkan, Protestan din bilginleri ve laikler, kilisenin tahakkümüne karşı mücadeleler verdiler. Protestanlar, Petrus'un mezarının Roma'da olmadığından başlayıp Hz İsa'nın iktidarından, Aziz Pavlus'un yorumuna kadar bütün Hıristiyan teolojisini sorguladılar.

Laiklere göre Tanrı ve Sezar'ın hakları birbirinden ayrılmalıydı. Bu modeli savunan siyaset kuramcılarından Voltaire'ye göre devletin salt onayı olmadan kilise yasalarının hiçbir zaman gücü olmamalıdır. Yurttaşların evlerinde lalalar ne ise, devlet içinde de papazlar hemen hemen odur: Öğretmek, dua etmek ve örnek olmak için yaratılmış insanlardır; evin efendileri üzerinde onların hiçbir egemenlik hakları olamaz. Bütün dinler içinde papazları, her türlü idari yetkinin dışında tutan din, hiç kuşkusuz İsa'nın dinidir.[133] Çünkü o:"Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını

---

[132] Bkz. Durmuş Hocaoğlu Laisizmden Milli Sekülarizme s.116; Altay Ünaltay, Doğu ve Batı'da Din Devlet İlişkisi,s.16 vd; Ali Bulaç,İslam ve Fanatizm, s.109–122

[133] Karşı görüş için bkz. Francis Fukayama, Güven Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması, çev: Ahmet Buğdaycı , Ank. 1998, s.49.

Tanrı'ya veriniz","Aranızda ne birinci, ne sonuncu olacaktır","Benim hükümdarlığım bu dünyaya ait değildir" demiştir. Avrupa'yı 600 yıldan daha uzun bir süre kana bulayan devletle kilise kavgaları, demek ki papazların Tanrı'ya ve insanlara karşı çıkardıkları baş kaldırmalarda, Kutsal Ruh'a karşı durmadan işledikleri bir günahtan başka bir şey değildir.[134] Görülüyor ki laik modelin amacı, Hıristiyanlığı kutsal kaynaklardaki doğmanın amacına irca etmektir.[135] Protestanlıkla Tanrı ve Sezar'ın birbirleri üzerinde egemenlik kurma yarışına son verilmiş, böylelikle kilise ile devlet birbirinden ayrılmıştır. Netice itibariyle, Katolik teokrasi, Tanrı'nın Sezar'a; Bizans Ortodoksluğu, Sezar'ın Tanrı'ya egemen olma fikrini savunurlarken, Protestanlık ise laiklikle alan ayrımını getirmiştir.

Batı Avrupa tarihi, adeta din ve devlet çatışmalarının, insanlara ne büyük acılar çektirdiğinin test edildiği bir laboratuar niteliğindedir. Ne ortaçağın din devleti, ne de Fransız İhtilali ile birlikte hortlayan dinsizlik[136] insanları mutlu etmiştir. Laiklik, devlet ve siyaset üzerinde kilise ve din adamlarının otorite kurma iddia ve teşebbüslerine karşı siyaseti ve devleti özgürleştirmektir.[137] Batı dünyasında din-devlet ilişkilerinin kuramsal çerçeveye oturtulması kilise-devlet ilişkilerinin uzun tarihi serüveni sonucu gerçekleşmiştir. Esas itibariyle Yahudi-Hıristiyan kültür tabanına oturan Batı dünyasında görülen tatbikatı adeta bir model ve ölçü alınmaktadır.

---

[134] Voltaire, Felsefe Sözlüğü, çev: C.Ay, İst.1970, c.2, s.172,296.

[135] Daha geniş bilgi için bkz. Durmuş Hocaoğlu, A.g.m. Türkiye Günlüğü sayı 29, s.35–48. Ancak kilise yasalarının devleti yönlendirmeyeceği, kısaca "Ayrılık Kanunu" olarak bilinen, meşhur "Kiliseler ile Devletin Ayrılması Kanunu" 1905'te Fransa'da çıkarıldı. Bkz. Hulisi Yazıcıoğlu, Laiklik, s. 147

[136] Kiliseye boyun eğen veya kiliseden bağımsızlaşarak yönetime katılma talebinde bulunan laiklerin din dışı veya dinsiz kişiler olmaları gerekmez. Zaten laik insan, tanımı gereği ruhban olmayan, sıradan, sivil Hıristiyan kimsedir. Bkz. Ali Fuat Başgil, Din ve Laiklik, s. 152 Ali Bulaç, Modern Ulus Devlet, s. 114-115; Hulisi Yazıcıoğlu, Laiklik, s. 129

[137] Bkz. Ali Bulaç A.g.e s. 113; Nur Vergin, Din ve Devlet ilişkileri düşüncenin bitmeyen senfonisi, Türkiye Günlüğü sayı 29 s.17

I.BÖLÜM

HZ.PEYGAMBER'İN UYGULAMALARI

1. MEKKE DÖNEMİ

1.1. Hz. Peygamber Öncesi Mekke'nin Siyasal ve Sosyal Yapısı

Mekke'nin İslam öncesi siyasal yapılanması, dinsel yapılanmasında olduğu gibi yine Kâbe merkezlidir.[138]Arapların genel kabullerine göre Hz. İbrahim tarafından kurulmuş olan Mekke'nin ilk yöneticisi olarak kabul edilen Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İsmail, Kâbe'nin de en üst ilk sorumlusudur. Hz. İsmail'den sonra Mekke şehir başkanlığını oğlu yürütmüştür. Hz. İsmail'in oğlundan sonra Mekke'nin liderliği önce Curhumlular sonra da Huzzalıların eline geçmiştir. Huzzalıların Mekke liderlikleri uzun yıllar devam ettikten sonra Miladi 440 yıllarında Hz. Muhammed' in beşinci kuşaktan olan dedesi Kusayy ile yeniden Hz. İsmail (as) ın soyuna geçmiştir.[139]

Mekke site devletinde başkanın görevleri çok ağırdı. Herkes onların, savaşlarda canlarını, barışta mallarını ortaya koymalarını beklerdi. Buna karşılık yetkilerinin yaptırım gücü ağırlıklı olarak manevi idi. Verdiği emirlerin yerine getirilmesi, görevi alanların iyi niyetlerine veya kabile güçlerine bağlı idi. Ancak Kusayy, kişiliği ve toplum üzerindeki etkinliği ile bu yapıyı aştı."Ona hiç muhalefet edilmez ve yaptığı hiçbir iş geri çevrilmezdi."[140] Kusayy, yine önemli bir bölümü Kâbe ile ilgili olmak üzere ve eskiden var olan, bir takım kamusal görevleri yeniden

---

[138] Hamidullah, İslam Peygamberi, c.2, s.854
[139] İbn-i Hişam, Sire, c.1, s.108–115, Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, çev. Salih Tuğ, Ank. 2003, c.2, s.838 vd.; Cabiri , İslam'da Siyasal Akıl, s.154
[140] İbn Hişam, Sire, s.120; Hamidullah, A.g.e, c.2, s.853

düzenledi.[141]Bu görevler, bir taraftan siyasal yapının temel umdelerini oluştururken diğer taraftan da ticari sirkülâsyonu sağlıyordu. Kusay'ın yeniden dizayn ettiği bu kamusal düzenlemede, dini, siyasi ve ticari yapı iç içeydi. Bu görevler aynı zamanda "resmi bir otorite ve özellik taşıyorlardı. Bu kamusal görevler kabileler adına yerine getiriliyorlardı".[142] Bunlar meşruiyetlerini de geleneksel kabile statülerinden almaktaydılar ve otoritelerin kaynağı "hem dini hem de medeni idi."[143]

Mekke'de bu günkü anladığımız manada bir "Devlet" nizamı yoktu. Kur'an da "Mele"[144]ismiyle zikrolunan bir meclis vardı. Ama bunu, bizim anladığımız manada,"teşkilatlanmış kanun ve icra vasıtalarına sahip devlet" modelleriyle karıştırmamak lazımdır.[145]Bernard Lewis'in dediği gibi,"Kureyş ancak yakın bir zamanda göçebeliği bırakmıştı ve Kureyşli hala göçebe idealine bağlıydı. Yani azami bir hareket serbestîsi ve asgari bir hâkimiyeti istiyordu. Böyle bir hâkimiyeti kabile meclisinin şehirdeki muadili "mele" ifa ediyordu. Mele, servet ve mevkileri itibariyle seçilmiş muteber şahıslar ve aile reislerinden meydana geliyordu. Hâkimiyeti sırf maneviydi ve ikna kabiliyetine dayanıyordu. Birliğin gerçek esası tacirlerin sınıf tesanütüydü. Bu tesanüt Hz. Muhammed'e karşı mücadelede iyice görülür".[146]

Yani "Araplar'da, cemiyetten ayrılarak müesseseleşmiş ordu, adalet mekanizması, idari yapı şeklinde, hâkim bir kudretle işleyen müstakil bir nizam, yani devlet yoktu. Devlet tabirini kullanmak mümkünse de, bu devlet ne bir enstitü, ne de

---

[141] Bkz. Hamidullah, A.g.e, s.844–846, İbn Hişam, Sire, c.1,s.120–122
[142] İzzet Devreze, Asru'n-Nebi Kur'an a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, çev: Mehmet Yolcu, İst.1989, c.1, s.204–205; Hamidullah, Anayasa Hukuku, Editör, Vecdi Akyüz İst,1995, s.88
[143] İzzet Devreze A.g.e., c.1, s.206
[144] Mele; Bunun kelime manası "doldurmak","yardım etmek","istişare etmek" tir.Bkz. Kur'an-ı Kerim ,Neml 27/28–38
[145] Şahin Uçar, İslam'da Mülk, s.35
[146] Bernard Lewis, Tarihte Araplar,İst.1979, s.34

bir ülke değil, sadece bir topluluktu". "Şu halde hakikatte bir devlet değil sadece bir cemiyet vardı. Sûnî organizasyon ve müesseseler yerine kendi kendine yetişmiş, oluşmuş organlar mevcuttu, devlet memurları değil, yalnız aile, soy ve kabile reisleri vardı".[147]

Mekke'de hukuki yaptırımların olmaması nedeniyle tam anlamıyla idari bir yapının olmadığı düşünülürse de, sosyolojik olarak dönemin sosyal, kültürel, ekonomik ve idari şartlarına bakıldığında, şehir, bölgenin en organize olmuş bölgesiydi. Çünkü o dönem Arap yarımadasında Yemen hariç, siyasi bir düzen ve idari bir yapı yoktu. [148]

Medine gibi zengin bir şehir dahi bir yöneticiye ve idari bir yapıya sahip değildi.

Mekke fethedilinceye kadar, bu site devleti Mekke'de varlığını sürdürdü. Fethin gerçekleşmesinin ardından Hz. Muhammed, Attab b. Esid'i Mekke valisi olarak atadı.[149] Böylece Mekke bu günkü anlamda Medine'de kurulan ilk Müslüman devletine bağlı bir valilik oldu.

Mekke site devletinde sosyal yapının temeli olan kabile aynı zamanda çok güçlü bir sosyal asabiyetin[150] de meşruiyet zemini idi. En güçlü asabiyet, sırasıyla kan bağı (neseb-kurbu'l luhme), akrabalık, kabile ve kabileler arası anlaşma asabiyeti

---

[147] J.Wellhause, Arap Devleti ve Sukutu, İst. 1963, s.2
[148] Ebu Dayf, Mustafa Ahmed, Dirasat fi Tarihi'l Arab, Münzü an Hadarati's-Sabıka, Dımaşk,1994, s.67.
[149] Bkz. İbn Hişam, Sire, Kahire,1978, c.4, s.62 Vakidi, Megazi,c.3, s.889, Taberi, c.1, s.208
[150] Asabiyet aynı soydan gelenlerin veya bir başka sebeple aralarında yakınlık bulunanların muhaliflere karşı birlikte hareket etmelerini sağlayan dayanışma ruhu(duygusu).İslam Ansiklopedisi, T.D.V yay., c.1,s.453

idi.[151]”Kan bağı yolu ile yakınlığa dünyadaki herhangi bir diğer şeyden daha fazla saygı duymak ve kavmin şanı için eylemde bulunmak, herkesin üzerinde ittifak ettiği, her kişiye, yani, grubun her ferdine farz kılınmış kutsi bir görev idi.”[152]Bu asabiyet bilincine bağlılık hissini, akıl dışı doğasını, hiçbir şey şu beyitten daha güzel ifade edemez: ”Ben Gazziye’liyim. Eğer o yolunu şaşırır ise, ben de şaşırırım yolumu. Ve şayet Gazziye doğruya yönelirse, onunla birlikte ben de yönelirim”[153] Hatta bir kabile mensubu, kendi kabilesi dışındakiler ile cennette olmaktansa, kendi kabilesi ile cehennemde olmayı ifade etmişti.[154]Bu sözler putperest Arab’ın muhayyilesinde, asabiyet duygusunun onun yaşamında ne derece etkin olduğunu göstermektedir.

Genelde Araplar dünya görüşlerinde ve pratik hayatlarında seküler insanlardı. Sahip oldukları din ise törensel ve ayinsel nitelikte idi. En derin insani hisler kaynağından doğan şeref düsturları, esasında ve uygulamada, onların dinlerini oluşturuyordu.” İnsani Erdemler”(mürüvvet) denen bu törende, en önemli yer kabile şerefine ayrılmıştı. Zira Arab’ın en fazla sadakat borçlu olduğu şey kabile idi.[155]Çünkü “ kavmin ülküsü,”insan mevcudiyetinin alfabesi ve omegası” olmaktı. Kan yoluyla yakınlık bağı, kan ilişkilerinin çok mühim oluşu üzerine bina edilmiş olan ve bir kişinin haklı ya da haksız olsunlar kavimdaşlarından yana olmasını zorunlu kılan o yakıcı asabiyet duygusu, kişinin kendi kavmine olan sevgisi, başkalarına dil uzatma; işte bunlar cahiliye insanlarının kişisel değerleri ölçmekte kullandıkları nihai kriterlerdir. Putperestlik devrinde, kavmiyetçiliği aşan bir “iyi”

---

[151] “Geniş bilgi için bkz.İslam Ansiklopedisi, T.D.V. yay, c.1, s.453–454;Hamidullah, İslam Peygamberi, c.2, s.850–852;Cabiri, İslam’da Siyasal Akıl, s.151–188.
[152] Toshihiko İzutsu, Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz, İst.1991, s.84
[153] İzutsu, Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar, s.84
[154] Belazuri, Ensabu’l-Eşraf, c.5, s.100
[155] Fazlur Rahman, Allah’ın Elçisi ve Mesajı, s. 30

ölçüsü hiç yok gibi gözükmektedir."[156]Dolayısıyla İslam'dan önce Arap toplumlarının kendine özgü siyasal kültürleri ve siyaset anlayışları vardı. Arapların siyasal kültürleri kabile esasına dayanmaktaydı."Her kabile, kendi gücüyle ayakta dururdu. Siyasi kudretin kaynağı da kabile asabiyeti idi."[157]Bir kabilenin siyasi gücü, kabile sınırlarını aşamazdı.[158]Hiçbir Arap kendi kabilesi dışındaki herhangi bir kimseye boyun eğmezdi.[159]

Böyle bir sosyal yapılanma anlayışının mevcut olduğu bir toplumda asabiyet;"tüm görevlerin en ilk ve en kutsisidir; çölün gerçek dinidir o."[160]

Sonuç itibariyle özetlersek, bölgesel olarak İslam'dan önce putperest Arapların, siyasal, dinsel sosyal yapılarını ünlü bilim adamı Muhammed Hamidullah en veciz bir şekilde şöyle özetlemektedir:"Kâbe'nin sahibi ve başkanı olmak o asırda aynı zamanda siyasi başkan" olmak manasına da geliyordu."[161]Yani İslam öncesi putperest Arap'ların siyasal muhayyilesinde ve belleğinde din- siyaset ayrımı yoktu.

1.2 Hz. Muhammed 'in Mekke Dönemi

Hz. Muhammed, din, siyaset ve sosyal ilişkileri ve kabulleri iç içe girmiş, girift bir dünyada ve şehirde peygamber oldu. Hayat tarzında ve siyasal belleğinde din-siyaset ayrımı bulunmayan bu şehirde yeni bir dönem başlamaktaydı.

---

156 İzutsu, A.g.e, s.88
157 Seyyid Abdülaziz Salim, Tarih'ul-Devletil Arabiyye, Mısır, trz, c.2, s.39
158 Salim, a.g.e. c.1, s.360;krş Hamidullah, İlk İslam Devleti, s.10
159 Ali Cevat, Tarih'ul-Arap Kable'l-İslam, Bağdat 1950, c.1, s.370
160 Izitsu, A.g.e, s.85., İslamdan önce, kan davaları, hatta en önemsiz hadiselere bile, aile ve kabileleri, birbirlerine düşürür, yıllarca birbirleri ile boğuştururdu.İbn-Abd-i Rabbih, İkdü'l-Ferid, c.3, s.62–118. Ayrıca Araplar Arab olarak da kendilerini başka milletlerden üstün görürlerdi. Onlara göre Arab milleti, bütün milletlerin en asili" idi; Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, çev. Salih Tuğ, İst.1980, c.1, s.52 krş Hucurat 49/13
161 Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, çev: Salih Tuğ, Ank. 2003, c.2, s.839

İşte Miladi VII. yüzyılın başlarında Hz. Muhammed in peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkması Arap toplumu açısından bir sürprizdi. Bu durum kendisine göre bir geleneğe sahip olan Mekke halkının, siyasal, sosyal ve kabilevi bilinci ve değer yargıları bakımından ani bir kırılmayı ifade etmekteydi. Araplar kültürel ve ticari ilişkiler aracılığıyla diğer kavimlerden, özellikle Yahudilerden peygamberlerin olağanüstü hikâyelerini duymuşlardı. Ancak Hz. Muhammed'in, peygamberliğini ilanıyla birlikte, başkalarından duydukları hikâyeler, bizzat kendi gerçekleri haline geldi. Hz. Peygamber büyük Kureyş kabilesinin Beni Haşim koluna mensup idi. Diğer kabileler Hz. Muhammed'in siyasi lider olarak kabul edilmesinin Beni Haşim'in yönetime geçmesi anlamına gelebileceğinden korkuyordu."[162] Böyle bir ortamda Hz. Muhammed, nübüvvetin, ilk üç yıllık süresini halkı gizlice İslam'a davet etmekle geçirmişti. Hz. Muhammed, bu üç yıllık devrede, bir ve şeriksiz olan yüce Allah'a iman ve ibadete, kendisini de Allah'ın kulu ve Resulü olduğunu kabule ve putlara tapmaktan vazgeçmeye halkı davet ediyordu.[163]Üç sene sonra Allah şu ayetleri indirerek Hz. Muhammed(s.a.v)'in İslamı kendi akrabalarından başlayarak alenen ilan etmesini emrediyordu.[164]

"Önce en yakın akrabalarını uyar. Sana uyan mü'minlere merhamet kanadını indir. Şayet sana karşı gelirlerse, Ben sizin yaptıklarınızdan uzağım de."[165]

"Sana emredileni açıkça ilan et, puta tapanlara aldırış etme".[166]

Hz. Muhammed bunun üzerine akrabalarını evinde yemeğe davet etti. Onları

---

[162] İbn İshak, Siretü İbn İshak, Kahire,1963, s.208
[163] Bkz. İbn Sa'd, Tabakat, c.4, s.94; Beyhaki, Delailü'n-Nübüvve, c.1, s.423–424; İbn Esir, Üsdül Ğâbe, c.2 s.97–98
[164] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1, s.237; Taberi, Tarih, c.2, s.216
[165] Şuara,26/214–216
[166] Hicr,15/94

Allah'ın birliğine, kendisinin de O'nun elçisi olduğuna çağırmaya hazırlanıyordu ki, amcası Ebu Lehep ayağa kalkarak sözünü kesti ve küstahça sözler söyleyerek toplantıyı dağıttı.[167]

Bu hadiseden sonra Hz. Peygamber akrabalarını bir yemeğe daha davet etti. Yemekten sonra söz alan Hz.Peygamber onlara şunu sordu:" Araplar içinde size getirdiğimden daha iyisini getireni bilmiyorum. Size dünya ve ahiretin iyiliklerini getirdim. Rabbim bana böyle emretti. Hanginiz bu işte bana yardımcı olursunuz?" dedi. Kimse ses çıkarmadı. Hz.Peygamber sorusunu üç kez tekrar etti. Yine kimseden ses çıkmadı ve gitmeye hazırlanıyorlardı ki çocuk olan Ali kalkıp, ben bu işte sana yardım ederim, dedi. Davetliler gülüşerek ayağa kalktılar ve Ebu Talib'e bak! Sana, oğlunu, dinlemeni emrediyor! İtaat et diyerek alaylı bir şekilde dağıldılar.[168] Hz. Muhammed yakın akrabalarından sonra, Allah'ın birliğine çağrısını herkese ve bütün dünyaya ilan etmek üzere Safa Tepesi üzerine çıktı[169] ve bütün Mekkelileri kendisini dinlemeye davet etti ve onlara şöyle seslendi:"Ey Kureyşliler! Bu dağın arkasında düşman süvarilerinin olduğunu söylersem, bana inanır mısınız? Hep birden evet dediler. Çünkü biz, seni bütün tecrübelerimizle, doğru sözlü bulduk. Katımızda sen töhmet altında değilsin. Senden hiç yalan duymadık"[170]dediler.

Bunun üzerine peygamberimiz," Ey Mekkeliler! Önümüzde çetin bir azaptan, en yakınım olan sizleri uyarmayı Allah bana emretti. Sizler Allah'tan başka ilah

---

[167] Bkz. Taberi, Tarih, c.2,.s.217; Zehebi, Tarih'ül-İslam,c.2, s.82; Ebu'l-Fida, El-Bidaye ve'n-Nihaye,c.3, s.39.
[168] Taberi, Tarih, c.2 s.217–218;Taberi, Tefsir, c.19, s.122; İbn Esir Kamil c.2, s.62–63; İbn Sa'd, Tabakat c.1, s.187
[169] Müslim, Sahih c.1, s.194, Taberi, Tarih, c.2, s.216.
[170] Bkz. İbn Sa'd, Tabakat, c.1, s.200; Buhari, Sahih c.6, s.17; Müslim Sahih, c.1, s.194; Taberi, Tarih c.2 s.216; Ebü'l Fida, El Bidaye ve'n-Nihaye c.3, s.38

yoktur demedikçe, ben, size, ne bu dünyada bir yarar, ne de ahirette bir fayda sağlayabilirim!” dedi.[171]

Bunun üzerine peygamberimizin amcası Ebu Lehep kızarak “yok olasın, canı çıkasıca, bunun için mi bizi burada topladın? diye bağırıp toplantıyı sabote ediyordu.[172]

Hz. Muhammed’in daveti geliştikçe Kureyş’in tavrı da değişiyordu. Kureyş, ilk anda önemsemedikleri yeni hareketin, gittikçe yaygınlaştığını ve cazibesini artırdığını gördükçe, Hz. Peygamber’e ve dostlarına karşı tavırlarını sertleştiriyor ve saldırıya geçiyordu. Kureyşli'lerin düşmanlığı, İslam’ın yayılmasına mani olmuyordu. Zaman zaman inen ayetler İslam’ın ve peygamberimizin yol haritasını çiziyor ve O’nun yolunu aydınlatıyordu. Artık Hz. Peygamber putlara dokunmaya başladı, putların insanı Tanrıya ulaştıramayacağını anlatıyor, onları aşağılıyor ve dolayısıyla putlara tapanları da aşağılamış oluyordu. Putlara taparak küfür ve sapıklık üzerinde ölüp gitmiş baba ve atalarının da cehenneme atıldıklarını, helak olduklarını söylemekten çekinmiyordu.[173]Putların cansız birer taş, toprak ağaç olduklarını ve sinekten bile kendilerini korumaya güçleri olmadığı halde insanlara ne faydaları olabilirdi? Putların acizliklerini Kur'an şöyle beyan eder:” Ey İnsanlar! Size bir misal verildi şimdi onu dinleyin, Allah'ı bırakıp da yalvardıklarınız bunun için bir araya gelseler bile bir sineği dahi yaratamazlar. Sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan

---

[171] İbn Sa’d, Tabakat, c.1, s.200; Belazuri, Ensabü’l-Eşraf c.1, s.120

[172] İbn Sa’d, Tabakat, c.1, s.200; İbn Esir, Kamil, c.2, s.60–61; Belazuri, Ensab'ül Eşraf, c.1, s.120–121; Buhari, Sahih c.6, s.17. Ebu Leheb’in ve benzerlerinin tutum ve davranışlarını lanetlemek üzere Tebbet Suresi inmiştir. Bu surenin daha ilk başta, davanın ilanına toplum önünde gösterilen ilk tepkiye ve karşı koymaya, sert cevap teşkil ettiği göze çarpmaktadır. Hüseyin Atay, İslam’ın Siyasi Oluşumu, Ank. 1999 s.38.

[173] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1, 239; İbn Sa’d, Tabakat, c.1, s.199; Belazuri, Ensab’ul-Eşraf, c.1, s.116; Taberi, Tarih c.2, s. 218

geri de alamazlar. İsteyen de aciz, kendinden istenen de."[174]

Kureyş kabilesi bu tenkitler ve hücumlar karşısında işin ciddiyetini anlıyor, elinden geleni geri koymamaya çalışıyordu. Bu hücum ve tenkitler Kureyş'i can damarından vuruyor ve onların yaşam suyunu kesiyordu. Çünkü Kureyş'in geçim kaynağı ticaret idi. Kâbe'yi ve Kâbe'deki putları ziyarete gelen Arap kabilelerinin üzerlerinde olan tesirlerini yitirecekleri ve böylece ticaretlerinin kesada uğrayıp, duracağı korkusuna kapılmışlardı. Arapların yanındaki saygınlıklarını[175], liderliklerini kaybetmekten ve alelade bir konuma düşmekten endişe ediyorlardı.

İşte bu nedenlerden dolayı Kureyş kabilesi, Putlarının ve dinlerinin İslam'ın hücumundan kurtulması için birkaç kez Haşim oğullarının lideri, en yaşlısı ve Hz Peygamberin koruyucusu, amcası Ebu Talib'e gidip, yeğenine mani olmasını istediler. Ebu Talib Kureyşlileri daha önce tatlı, güzel sözlerle geri çevirdi,[176] ise de son gelişlerinde kararlı idiler:

"Ey Ebu Talib! Sen aramızda, yaşça, şeref ve mevkice, bizden, ilerdesin. Biz, senden, kardeşinin oğlunu, bizimle uğraşmaktan, men etmeni istemiştik. Sen O'nu bizimle uğraşmaktan men etmedin!

Biz, vallahi, artık onun, atalarımıza dil uzatmasına, akıllarımızı, akılsızlık saymasına, ilahlarımızı, yermesine sabır edemeyeceğiz! Sen, ya onu, bizimle uğraşmaktan men edersin, ya da iki taraftan birisi, yok oluncaya kadar, onunla da,

---

[174] Hac; 22/73
[175] Kureyşliler kendilerini, "Allah'ın komşusu", "Allah'ın ehli beyti" olarak görürlerdi. Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1, s.125
[176] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1, s.239.

seninle de savaşırız. “ dedikten sonra çekip gittiler.[177]

Kureyşlilerin bu tehdidi Ebu Talib’e çok ağır geldi. Hemen Hz. Muhammed’i çağırdı ve ona Kureyşlilerin tutumunu, şikâyetlerini anlattı ve “hem bana hem kendine acı, güç yetiremeyeceğim, altından kalkamayacağım bir işi bana yükleme!” dedi. Peygamberimiz Ebu Talib’in bu sözlerinden, artık amcasının, kendisine yardım etmekten aciz kaldığını, desteklemeyi bırakacağını ve kendisini müşriklere teslim edeceğini zannetti. Biraz sonra amcasına şu tarihi kararı açıkladı:

“Ey amca! Güneşi sağıma ve ayı soluma koysalar ve bana bu işten vazgeç deseler, Allah’a yemin ederim ki, Allah bu işi ortaya çıkarana kadar veya ben o uğurda ölene kadar bu işi bırakmayacağım” dedi ve kalktı. Amcasının, sözlerinden gözleri yaşardı ve ağladı. Ayağa kalkıp giderken Ebu Talib, yeğenine seslendi ve “ dön bana ey kardeşimin oğlu! Git istediğini söyle, Allah’a yemin olsun ki seni beğenmediğin bir durumla asla karşı karşıya yalnız bırakmayacağım” dedi.[178]

Hz Peygamber, Kureyşin tehditlerine aldırış etmeksizin İslam'a daveti aralıksız sürdürüyordu. Hz. Peygamber’in tevhide çağrısındaki kararlılığını, sadakatini ve samimiyetini anlayan Kureyş, Utbe bin Rabia vasıtasıyla yeni bir anlaşma zemini arıyordu. Utbe Hz. Peygambere gidip:

“Ey kardeşimin oğlu! İçimizde soyunu, mevkiini biliyorsun. Kavmine çok büyük bir şey getirdin ve onların birliğini bozdun, babalarının dinlerini inkâr ettin. Şimdi beni dinle, sana bazı öneriler sunacağım belki birini kabul edersin: 1-Bu davan ile en zenginimiz olmak istiyorsan sana mal toplayalım en zenginimiz ol. 2-Eğer

---

177 İbn Hişam, Sire, c.1, s. 240
178 Bkz. Taberi, Tarih, c.2 ,s.218–220, İbn Hişam, Sire c.1, s.240; Ebul fida, el Bidaye ve’n- Nihaye, c. 3. s. 47–48 ; İbn Esir, Kamil, c, s.63–64,; Zehebi, Tarihu'l İslam c.2, s.85.

başkan olmak istiyorsan, başımıza seni başkan yapalım, senin kararın olmadıkça bir şey yapamaz olalım. 3- Eğer kral olmak istiyorsan, seni başımıza kral yapalım. 4- Eğer bu sana gelen, musallat olan cin ise ve ondan kurtulamıyorsa, sana doktor arayalım ve seni tedavi edene kadar gereken malı sarf edelim. 5- Eğer evlenmek istiyorsan, seni istediğin kadınla evlendirelim" dedi. [179] Hz. Muhammed Utbe'nin bu cazip tekliflerine karşı, Utbe'ye, dinle dedi ve Fussilet suresini okudu. [180] Kureyş liderleri, Utbe b. Rebia'nın tekliflerine benzer önerileri tekrar Hz. Peygambere sundular. Hz. Peygamber, Kureyşlilere: "Dediğiniz şeylerin hiçbirisi bende yoktur!"

Ben, size getirdiğim şeylerle; ne mallarınızı istemek; ne içinizde büyük şeref ve şan kazanmak; ne de, üzerinize hükümdar olmak için gelmiş değilim. Fakat Allah beni size bir peygamber olarak gönderdi ve bana kitap indirdi. Sizin için bir müjdeleyici bir korkutucu olmamı bana emretti. Ben de, Rabbim'in, bana yüklediği elçilik vazifelerini size tebliğ ettim ve öğüt verdim. Size getirdiğim şeyi, kabul edersiniz, o, dünya'da ve ahirette nasip ve azığınız olur.

Eğer onu kabul etmez, reddederseniz, yüce Allah benimle sizin aranızda, hükmünü verinceye kadar, bana düşen, Allah'ın emrini yerine getirmek üzere her güçlüğe göğüs gerip katlanmaktır" dedi. [181] Hz. Peygamber değişik zamanlarda kendisine anlaşma teklifi götüren müşriklere Allah'tan başka ilah yoktur, demelerini

---

[179] Bkz, İbn Kesir Tefsiru'l- Kura'an'il Azim, Beyrut, 1983, c.4, s.90–91: Hazin, Lübabü fi Meani't – Tenzil, İstanbul 1984, (Ofset, Mecmu'üt-Tefasir), c.5, s.377–378, Ebul Fida, el-Bidaye ve'n-Nihaye,c 3, s.63–64

[180] İbn Hişam, Sire, c., s 261.Hz peygamberin Utbe b. Rebia 'ya cevap olarak okuduğu Fussilet suresi, Allah'a, ahiret gününe, kitaplara, peygamberlere, öldükten sonra dirilmeye ve hesaba iman etmek gibi İslam'ın inanç temellerini ele alır. Dolayısıyla, Hz. Peygamber bu sureyi okumakla, Utbe'nin sunduğu tekliflerden hiçbirinin kabul edilmesinin söz konusu olmadığını ortaya koymuştur. Yani bu teklifleri kabul etme elimde değildir demek istemiştir.

[181] İbn Hişam, Sire , c.1, s. 262–263

ve putlara tapmaktan vazgeçmelerini önerdi.[182]

Hz. Peygamber, Taif'e [183] gittiğinde, Sakif Kabilesinin liderleri ile görüşmelerinde, Hac yapmak için ve Mekke'de düzenlenen panayırlara [184] katılmak için Mekke'ye gelen Beni Amir oğulları, Beni Muharip, Beni Hanife, Beni Abs, Beni Nadir, Kinde ve Kelb[185] ve benzeri Arap kabileleri ile olan görüşmelerinde hep " Allah'ın birliğine, Allah'tan başka ilah olmadığına ve Allah'a ibadete çağırmıştır."[186]

Yine peygamberimizin Medine'den gelen Müslümanlarla yapmış olduğu Akabe Biatlerinin içeriğinde öne çıkan husus "Allah'ın birliği ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmama"[187] ilkesidir.

Kureyş müşriklerinin zulmünden kurtulmak için Habeşistan'a hicret eden Müslümanların sözcülüğünü yapan Cafer b. Ebi Talib'in, Habeş Kralı Necaşi'nin huzurunda, Hz. Muhammed'i ve O'nun davetinin içeriğini şöyle ifade etmiştir:

"Ey Kral! Biz cahil bir millet idik. Putlara tapar, leş yerdik. Fuhuş işler, akrabalık bağlarını keser, komşuluk hakkına tecavüz ederdik. Güçlümüz zayıfı ezerdi. Allah içimizden bir peygamber gönderdi. Soyunu, doğruluğunu, emanete riayetini ve iffetini biliriz. Bizi Allah'ın birliğine ve yalnız O'na ibadet etmeğe

---

[182] Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned c.1, s.362; Taberi, Tarih, c.2, s.219; Ebu'l-Fida, El Bidaye ve'n-Nihaye,c.3, s.123

[183] Taif, Mekke'den 70 km uzakta bulunan bir yerleşim yeri

[184] Mekke çevresinde kurulan, Ukaz, Mecenne, Zül Mecaz diye isimlendirilen üç büyük panayır vardır. Arap kabileleri şairlerini bu panayırlara getiriler, karşılıklı şiirler okurlar, övünür ve dağılırlardı. Bkz. Buhari, Sahih, c.2, s.197, c. 3, s. 15; Yakut el Hamevi, Mu'cemül Büldan ,c.4 ,s.142; İbn Hişam , Sire, c.2, s.50,53

[185] Kabileler hakkında daha geniş bilgi için bkz İbn Sa'd, Tabakat, c.1 ,s.216–217; Ebul Fida, El Bidaye ve'n Nihaye, c.3, s.146

[186] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2, s. 50–52; İbn Esir, Kamil, c.2, s.93; Zehebi, Tarih'ül İslam, c.2, s.189; Ahmed b.Hanbel, Müsned, c.1, s.362; Belazuri, Ensabul- Eşraf, c.1, s 231–238; Ebül-Fida, E-Bidaye, c.3, s. 140–141

[187] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2, s.56–57, 63; Taberi, Tarih, c.2, s. 234; Ebu'l Fida, Elbidaye ve'n-Nihaye, c.3, s.148; Müntehine, 60/12

çağırdı. Dedelerimizin taptıkları taştan ve ağaçtan putları bırakmamızı istedi. Doğru sözlü, güvenilir olmamızı, akrabaya, komşuluğa riayet etmemizi, haram şeylerden, kan akıtmaktan uzak durmamızı emretti. Fuhuş işlemekten, yalan söylemekten, yetim malını yemekten, şerefli kadınlara iftira etmekten bizi menetti. Allah'a ortak koşmamayı, namaz kılmayı ve zekât vermeyi emretti…"[188]

Yukarıda, Hz. Peygamber'in Mekke döneminin ilk günlerinden son günlerine kadar geçen süreyi kapsayacak şekilde vermiş olduğumuz örneklerde görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in davetinin içeriğinde hiçbir siyasal niteliğin olmadığı gözükmektedir. Bu dönemde Hz. Peygamber davetine, inanç esaslarını düzenleme ile başladı ve öyle devam etti.

Hz. Peygamber'in, davetin başlangıcında, bir devlet inşasını hedeflediği konusunda tek bir cümle sarf ettiğine rastlamak kesinlikle mümkün değildir. Ne hadislerde ne de sahabeden gelen rivayetlerde bu meseleyi kanıtlayacak bir bilgi vardır. Aksine, Hz. Peygamber, davetin başlangıcında, Mekkelilerin sundukları, yeni dine davetten vazgeçmesi karşılığında başkan olma önerisini kesin ve sert bir dille reddetmiştir.[189] Bu, Hz. Peygamber'in hedefinin yeni dini yaymak olduğunu, bir devlet kurmak ve liderliği elde etmek olmadığını kesin bir şekilde göstermektedir.[190]

Hz. Peygamber'in toplumun din-siyaset ilişkilerini gündeme taşımamasına rağmen, Mekkeli müşrikler, O'nun davetini siyasal bir çağrı olarak okudular. Çünkü

---

[188] İbn Hişam, Sire, c.1, s.290.
[189] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1, s.240; Taberi, Tarih, c.2, s, 218–220
[190] Hz. Peygamber'in müşriklere;"güneşi sağ elime ve ayı sol elime verseniz, ben yinede vazifemden vazgeçmem "diye cevap vermiş olması, Hz. Peygamber'in maddi bir iktidar peşinde olmadığını apaçık şekilde göstermektedir. Bkz. İbn Hişam, Sire c.1, s.240. Hamidullah'da Mekke'de Hz. Muhammed'in bir devlet kurmaktan ziyade cemaatini teşkilatlandırmayı düşündüğünü söylemektedir. Bkz. Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.19,81,157.

Arapların siyasal belleğinde/hafızasında din-siyaset ayrımı yoktu. Onlara göre ”Kâbe’nin sahip ve başkanı olmak aynı zamanda siyasi başkan olmak manasına”[191] da geliyordu.

Hz. Peygamber , hiçbir zaman yönetici olduğunu iddia etmedi. O, resul olarak gönderildiğini ve kendisine inanmaları gerektiğini bildirdi. Mekkeliler, bu çağrıyı başta kendi akrabaları olmak üzere ”başkan-resul” olarak algıladılar. Hz. Muhammed “peygamber” olarak görevlendirildiğinde kabilesinin Mekke liderliğini elinde bulunduruyor olmasının Hz. Peygamber siyasal olarak ne kadar etkilediğini veya etkilendiğini tam olarak, kestirmek mümkün değildir.

Hz. Peygamber, hac mevsiminde Mekke’de kurulan panayırlara katılan Arap kabilelerini İslam’a davet için gezerdi. Bunu risaletin dördüncü yılından Medine’ye hicret edene kadar sürdürdü. Hz. Peygamber Medine’ye hicret etmeden önce, İslam’a davet için gittiği kabilelerden biri olan, Beni Amir bin Sa’saların, Hz. Muhammed’e cevapları da onun davetinin siyasal olarak da algılandığının bir örneğini teşkil eder. Peygamberimiz; Beni Amir bin Sa’saların, Ukaz Panayırındaki konak yerlerine geldi. Kendisini onlara tanıttı ve onları Allah'a davet etti… Onlardan Beyhara b. Firas… Amir b. Sa’sa’a şöyle cevap verdi: “ Allah'a yemin ederim ki, eğer bu genci Kureyş’in âlinden alırsam onunla Arabı yerim”. Sonra şöyle devam etti:” Ne dersin? Eğer senin emrine tabi olursak sonra da Allah seni, sana karşı gelenlere galip getirirse, sen’den sonra yönetim bizim olacak mı?” diye sordu. Peygamberimiz “iş/yönetim, Allah'a aittir. Allah', onu dilediğine verir!” buyurdu. Bu defa Beyhara” demek göğüslerimizle, senin önünde, bütün Arapların okuna hedef olacak, iş/

[191] Hamidullah, İslam peygamberi, Ank. 2003, c.2,s.839.

yönetim bizden başkasına geçecek ha! Senin söylediklerine ihtiyacımız yoktur." Dedikten sonra ondan yüz çevirdiler."[192]

Peygamberimiz, Kelb Kabilesinin konak yerlerine gitti. Orada, onlardan, bir oymak olan Beni Abdullahların yanına vardı. Kendisini onlara, Allah tarafından gönderilen peygamber olarak takdim etti ve Onları Allah'a iman etmeye davet etti. Fakat beni Abdullahlar, peygamberimizin yaptığı tekliflerden hiçbirisini kabul etmediler. İçlerinden bir şeyh ise "Keşke kavmi ile anlaşsa idi. Bütün Araplar, kendisine, tabi olurdu"[193] diyerek Hz. Peygamberin davetini siyasal bir içerikle değerlendirmiştir.

Yine Hz. Peygamber ile bir anlaşma yapma girişiminde başarılı olamayan Utbe bin Rebia'nın Mekke liderlerine söylediği şu sözler, Hz. Muhammed'in tevhide çağrısını Mekkeli Müşriklerin ne kadar siyasi okuduklarını açıkça ortaya koymaktadır: "…Ey Kureyş bana itaat ediniz ve bu adamı kendi haline bırakınız, ondan elinizi çekiniz, Allah'a yemin olsun ki, ondan işitmiş olduğum söz büyük bir haberdir.[194]Eğer diğer Araplar onu mağlup ederlerse (öldürürlerse) sizin yapmak istediğinizi yapmış olacaklardır. Eğer Araplara galip gelirse, onun saltanatı sizin saltanatınız, Onun izzeti sizin izzetinizdir ve siz onunla insanların en mesudu olursunuz". Kureyşliler "Vallahi, ey Ebül Velid! O seni de, dili ile sihirlemiş!" dediler. Utbe" Bu benim O'nun hakkındaki görüşümdür. Siz nasıl istiyorsanız öyle

---

[192] İbn Hişam, Sire, c.2, s.51; Zehebi, Tarih'ül İslam c.2, s. 189–190; Ebu'l Fida, el-Bidaye ve'n Nihaye c.3 s. 139–140
[193] Belazuri, Ensabü'l-Eşraf, c.1, s.238; Taberi, Tarih, c.2, s.232; İbn-ül-Esir, Kamil, c.2,s.93
[194] Hz. Peygamber'den Utbe bin Rebia'nın işitmiş olduğu söz; Fussilet süresinin ilk otuz yedi ayetidir. Bkz. İbn Kesir, Tefsir'ül-Kur'an'il Azim, c.4, s.90–91; Hazin, Lübabü Fi Me'ani't-Tenzil, c 5, s.377–378; İbn Hişam, Sire, c.1, s.261. Hüseyin Atay ise, Hz. Peygamber in Utbe bin Rebia'ya secde süresinin ilk otuz ayetini okuduğunu söylemektedir. Bkz. Hüseyin Atay, İslam'ın Siyasi Oluşumu, s.43

yapınız" dedi.[195]

Hz. Peygamber Taif seferinden dönüşünde Mütim bin Ady'in himayesinde Mekke'ye girebilmişti. Ebu Cehil onu görünce: " Ey Abdülmenafoğulları, bu sizin peygamberinizdir" diye bağırdı. Bunun üzerine Utbe bin Rebia Ebu Cehil'e şöyle karşılık verdi: "Bizden niçin bir peygamber ve bir hükümdar olmasın ki?"[196]

Bu vermiş olduğumuz örneklerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in İslam'a çağrısını Kureyşliler geleneksel siyasal anlayışlarına uygun olarak okudular ve Hz. Peygamber'e karşı tavırlarını da bu siyasal şablona uygun olarak belirlediler. Ne var ki Hz. Peygamber de Kureyşlilerin, kendisini ve davetini bu şekilde yorumlamalarını, algılamalarını açıkça reddetmedi.

Ebu Talib'in hastalığının ağırlaştığını haber alan Kureyş müşriklerinin ileri gelenlerinden bir grup, birbirlerine : "Hamza, Ömer Müslüman oldu. Muhammed'in işi, bütün Kureyş kabileleri arasında yayıldı. O'nun işimizi, elimizden zorla almayacağından emin değiliz" diye konuşup, Ebu Talib'e gelip şöyle dediler: " Ey Ebu Talib, bildiğin gibi sen bizdensin ve gördüğün gibi durumun pekiyi değil, senin öleceğinden korkuyoruz. Bizimle kardeşin oğlu arasında olanları biliyorsun. O'nu çağır ve bizden ona söz ver. Ondan da bize söz al. Biz onu bırakalım o da bizi bıraksın, biz O'nu diniyle baş başa bırakalım, o da bizi dinimizle baş başa bıraksın." Kureyş ileri gelenlerinin isteği üzerine Ebu Talib peygamberimizi çağırarak:" Ey kardeşimin oğlu bunlar kavmimin ileri gelenleridir, Onlar sana söz vermek için ve senden de söz almak için toplandılar." Hz. Peygamber amcasının sözlerine şöyle

---

[195] İbn Hişam, Sire, c.1, s.262; İbn Kesir, Tefsir'ül-Kur'an'il Azim, c.4, s.90–91; Hazin, Lübabü Fi Meani't-Tenzil, c.5, s.377–378; Ebü'l-Fida, el-Bidaye ve'n-Nihaye e.c. 3, s.63–64
[196] İbn Esir, Kamil, c.2, s.93; Taberi, Tarih, c.2 s.231

karşılık verdi: “Evet, bir kelime var onu kabul ederseniz onunla Araba hâkim olursunuz, Acem de onunla size itaat eder.”[197] Başka bir rivayette ise: “Ey amca! Ben, onları, ancak bir kelimeye davet etmek istiyorum ki, o kelime ile bütün Araplar, onlara, boyun eğerler, Arap olmayanlar da, cizye öderler” dedi.[198] Ebu Cehil, peki bu kelime nedir? Babanın başı hakkı için on kelimeyi bile kabul etmeye razıyız” Hz. Peygamber de:” Lailahe illallah, dersiniz ve Allah'tan başka ibadet ettiğiniz şeyleri terk edersiniz”[199] deyince, müşrikler: “Sen, bizden bundan başkasını iste!” dediler. Peygamberimiz; “ siz, güneşi getirip ellerime koyacak olsanız, ben sizden, bundan başkasını isteyecek değilim!” [200] Dedi. Müşrikler ellerini çırptılar sonra, “Sen, ilahlarımızı, bir tek ilah mı yapmak istiyorsun? Senin işin şaşılacak bir şey doğrusu!” dediler… Sonra dağıldılar. [201]

Bu örnek de görüldüğü gibi Hz. Peygamber in İslam’a çağrısını siyasal bir içerikle okuyan Mekke’li müşriklere karşı, kendisi de, içinden geldiği geleneğin siyasal aklına uygun bir mantıkla karşılık vermiştir. Bu süreç de Hz. Peygamberi engellemeye kalkan Kureyşli müşriklerin siyasi endişelerinin var olduğu açıkça görülmektedir. Sonuç itibariyle, Mekke döneminde inzal olan ayetlerin içeriğine baktığımızda da, Hz. Peygamber’e bire bir siyasi program yükleyen her hangi bir ayete rastlamak mümkün değildir.

Her ne kadar Hz. Peygamber davetinin Mekke döneminde açıkça siyasal bir otorite oluşturma iddiasında bulunmamış ise de, onun çağrısının çok önemli siyasi

[197] İbn Hişam, Sire, c.2, s.46
[198] Ahmed b Hanbel, Müsned c.1, s.362
[199] İbn Hişam, Sire, c.2, s.46–47; Ahmed b. Hanbel, Müsned c.1, s.362
[200] Taberi, Tarih, c.2, s.219
[201] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2,. s.46–47; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.1, s.362; Taberi, Tarih, c.2,s.219; Ebü’l-Fida, el-Bidaye ve’n-Nihaye, c.3, s.123; İbn Sa’d, Tabakat, c.1, s.202.

sonuçlara yol açtığı göz ardı edilmeyecek bir gerçektir. Mekke'nin sosyo-politik yapısı, kabileler arasında kurulan çok hassas dengeler üzerinde kurulmuştu. Oysa Hz. Peygamber bu sosyo-politik yapının temel referansını oluşturan kabilecilik olgusuna dinsel ve ahlaki bir dille saldırıyordu. Mekke'nin sosyo-politik yapısının kökenine yöneltilen bu saldırı açıkça, siyasi bir söylemle yapılmıyordu. Dinsel içerikli dolaylı bir saldırı söz konusudur.

Hz. Peygamberin daveti, yepyeni bir bakış açısı ve farklı bir değerler sistemi öneriyordu. Mekke'de var olan sosyal ilişki biçiminden farklı yeni bir ilişki biçimi öneriyordu. Hz. Peygamber tarafından yapılan çağrının içeriği dinsel ve ahlaki bir içeriğe sahip olsa da, O'nun toplum tarafından içselleştirilmesi ve uygulanması sosyal davranışlarla ifade edileceği için, siyasal bir tepkiyle karşı karşıya kalıyordu. Mekke'deki iktidar sahipleri, Hz. Peygamberin tevhid'e çağrısındaki siyasi içeriği, özü fark etmekte gecikmediler. Kureyşliler geleneksel iktidar ve otoritenin, bu çağrıyla yok olacağını, zaafa uğrayacağını, kenti ve halkı yönetme güçlerinin ortadan kalkacağını anladılar. Karşı tepkilerini onlar da dinsel bir üslupla ortaya koydular. Atalarının yolundan ayrılmayacaklarını belirttiler.[202] Ancak bu tepkilerinin altında siyasal kaygılar bulunmaktaydı. Zira ataların dini, Kureyşlilerin ellerinde tuttukları iktidara meşruiyet kazandıran ve Mekke'de kurulu sosyo-politik ve ekonomik düzene anlam veren temel saikti. Dolayısıyla Hz. Peygambere karşı gösterilen tepkinin temelinde böylesi bir sosyal nedenin bulunduğu görülmektedir. Müşriklerin tepkisinin, kabaca putperestlik temelli dinsel bir tepkinin yanı sıra, temelde siyasal

---

[202]"Onlara, Allah'ın indirdiğine ve Resule gelin, denildiğinde, Babalarımızı üzerinde bulduğumuz yol bize yeter, derler. Ataları hiçbir şey bilmiyor ve doğru yol üzerinde bulunmuyor iseler de mi? Maide, 5/104. Ayrıca bkz. Bakara, 2/170; Yunus,10/78; Lokman, 31/21; Zuhruf, 3/22–23; Hud, 11/109, En'am, 6/148; Araf, 7/170

algılamaya dayalı sosyolojik/kabilevi nitelikli bir tepki olduğu gerçeği[203] göz ardı edilmektedir.

Netice itibariyle Hz. Peygamberin bu süreçte siyasi bir iddiası yoktur. Hz. Peygamber, ısrarla insanlığı tevhide çağırıyor ve Allah'tan vahiy yolu ile aldığı emirleri, insanlara ulaştırma görevini, sorumluluğunu hakkıyla[204] yerine getirebilmenin endişesini taşıyordu. Kendisine inananlarla birlikte dini bir cemaat oluşturdu. Bu cemaat hiçbir şekilde siyasal bir birlik değildi.[205] Siyasal kaygılardan uzak, ilahi mesaja dayalı iman vahdetiydi.[206] Çünkü bu davet, bu çağrıya inananları kardeş saymakta,[207] kişilerin inandıkları değerlere inanmayan en yakın akrabalarını bile ondan saymamaktaydı.[208] Dolayısıyla Hz. Peygamberin bu dönemde, siyasal kurgu ve kurumlaşmayı ima edecek bir davranışı bile söz konusu değildir.[209]

Hz. Peygamber 13 yıl boyunca Mekke müşriklerinin baskı ve işkencelerine [210] sabırla karşılık vermiş Allah'ın dinini tebliğ etmekten bir an bile olsun geri durmamıştır. Ne var ki, Hz. Peygamber in bütün çabalarına rağmen, İslami davet arzu edilen ölçüde toplumsal açılımı sağlayamadı,[211] Hz. Peygamber Kureyş müşriklerinin zulümlerinden müminleri kurtarmak için Habeşistan'a hicret etmelerine bile izin vermişti.[212]

---

[203] Mehmet Evkuran, Ehli Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları, Ankara, 2003,(Basılmamış Doktora tezi) , s. 174
[204] Bkz. Cin, 72/22–23; Yunus,10/15–16;109; En'am, 6/106; Zümer,39/11–14; 65–66; Nur,24/54; Şura,42/6; Ankebut,29/18; Yasin,36/17; Gaşiye,88/21–22; Ta-ha,20/2; Kehf,18/6; Maide5/68; Enam,6/33–35
[205] Abdürrezzak, Ali, İslamiyet ve Hükümet, s.86.
[206] Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.22.
[207] Hucurat, 49/10.
[208] Al-i İmran, 3/68; Bakara, 2/124; Hud, 11.45.46.
[209] Karşı görüş için bkz. Muhammed Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.154
[210] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1, s.258–259
[211] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1,s.277–279.
[212] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1, s.280–286

Bu sosyo-politik şartlar altında başarılı olamayacağını anlayan Hz. Peygamber, kendisini daha güzel ifade edebileceği ve görevini daha iyi yapabileceği, bir yer aramaya başladı. Hz. Peygamber davetinin yayılması için stratejik işbirliği arayışlarına girişmişti.

İşte bu amacı gerçekleştirmek, İslami daveti kabul eden ve istenen dış askeri gücü sunan bir kabile bulmak ümidiyle Taif'e gitmişti. Fakat Taif'te hiç ummadığı bir şekilde kötü karşılandı. Hz. Peygamber Taif dönüşü umutsuzluğa bile kapıldı.[213]Çünkü Hz. Peygamber'in can güvenliği tehlikede idi. Mekke'ye ancak Mutim b. Adiy'in himayesinde girebilmişti.[214] Taif dönüşü bu olumsuz şartlar altında Mekke'ye giren Hz. Muhammed bir müddet sonra, hac mevsiminde Mekke'ye gelen Arap kabileleri ile gizli gizli görüşüp İslamı anlatıyordu.[215]İşte bu görüşmelerden birini de hac yapmak için Mekke'ye gelen Medineli bir grupla yaptı. Hz. Peygamber onlara kendini anlattı.[216] Sözü edilen Medineli grup Hz. Peygamber'in davetine olumlu cevap verdi. Onlara sunduğu İslam'ı kabul ederek şöyle dediler:"Biz kavmimizi, hem birbirlerine karşı hem de bizden olmayan bir kavme karşı, aralarında düşmanlık ve kötülük olduğu halde bıraktık. Belki senin sayende Allah onları bir araya getirir. Hemen onlara gidip senin işine çağıracağız. Eğer Allah onları bu din üzerinde birleştirirse, senden daha aziz daha mesut kimse olamaz" dediler.[217]

---

[213] Bkz. İbn Hişam, Sire c.2, s.47–48
[214] İbn Sa'd, Tabakat, c.1 s 212
[215] Hz. Peygamber 'in İslam'a davet ettiği kabileler hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sa'd, Tabakat, c.1, s.216–217; İbn Hişam, Sire, c.2, s.50–52.
[216] Zaten Medineniler bir peygamberin geleceğine dair haberleri Yahudilerden duymuşlardı. Yesrib'teki Yahudiler, sözlü bir tartışma esnasında onlara şöyle demişlerdi:"Bir peygamber şimdi gönderilmiş bulunuyor. O'nun geleceği zamanın gölgesi düştü. Biz O'na tabi olacağız. Onunla beraber olup Ad ve İrem kavminin öldürüldükleri gibi bizde sizi öldüreceğiz." Hz. Peygamber onlarla konuşunca içlerinden bazıları şöyle dedi: "Bildiğiniz gibi, bu, Yahudilerin sizi tehdit ettiği peygamber. Sizi geçmesinler sakın" Bkz. İbn Hişam, Sire c.2, s. 54-55
[217] İbn Hişam, Sire, 2.c s.55

Bu sözler üzerine Hz. Peygamber onlara: “siz görevimi yerine getirinceye kadar beni koruyacak bana yardımcı olacak mısınız” diye sordu.[218]Kendileri ile birlikte Medine’ye gitmek istedi.[219]Onlar Medine’deki iç savaşlar nedeniyle toplumsal huzurun olmadığını, kabileler arasında kin ve husumet olduğunu gerekçe göstererek, Hz. Peygamber’i Medine’ye götürmekten kaçındılar.[220] Fakat onlar, Hz. Peygamber’e canla başla İslam’a davet için çalışacaklarına dair söz verip ayrıldılar.[221]Bu grubun hummalı gayret ve çabaları neticesinde, Akabe görüşmelerinden[222]sonra Medineliler, Allah’ın elçisi ve O’na inananları koruyacaklarına dair söz verip, O’nu Medine’ye davet ettiler.[223] Medinelilerin davetine uyarak, Hz. Peygamber ve O’na bağlı Müslümanlar miladi 622 yılında Mekke’den Medine’ye hicret ettiler.[224]Medineliler misafirlerini büyük coşkuyla, sevinçle karşıladılar.[225]

Hz. Peygamber’in müminler için Medine dönemini başlatacak olan hicret kararı, insanlık tarihinin kaydettiği en önemli, en başarılı siyasal ve beşeri çözümlerden biridir. Çünkü hicret, Müslümanlar için yeni bir sürecin, oluşumun, açılımın ve dönüşümün başlangıcı anlamına geliyordu.

---

[218] İbn Sa’d, Tabakat, c. 1, s.218
[219] Yakubi, Tarih, c.2, s.38
[220] Bkz. İbn Sa’d, Tabakat, c.1, s.218–219.
[221] Hakikaten Medine’ye dönen bu grup İslamı öyle tebliğ ettiler ki, Ensar evlerinden içinde peygamberimizin anılmadığı hiçbir ev kalmadı. İbn Hişam, Sire, c.2. s.55; İbn Sa’d, Tabakat, c.1, s.219.
[222] Akabe görüşmeleri için Bkz: İbn Hişam, Sire, c.2, s.56–68; İbn Sa’d, Tabakat, c.1,s.219–223.
[223] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2, s.63–64,80.
[224] Bkz: Buhari, Sahih, c.4, s.252–258;İbn Hişam, Sire c.2, s.80–100, 170; İbn Sa’d, Tabakat, c.1, s.224–237; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.1, s.371; Müslim, Sahih, c.4. s.1826.
[225] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2, s.98,100; Buhari, Sahih, c.4, s. 260, 264; Müslim, Sahih, c.8, s.237; İbn Sa’d, Tabakat, c.1, s.233–234.

2. MEDİNE DÖNEMİ

2.1. Hicretten Önce Medine'nin Sosyal ve Siyasal Yapısı

Hicaz bölgesinin Mekke şehrinden sonra en önemli yerleşim yerlerinden birisi de Yesrip,[226]idi. Yesrip, Arap yarımadasının batısında, Kızıl Deniz'e yaklaşık 130 km, Mekke'nin kuzeyinde olup, Mekke'ye de 350–400 km. uzaklıktadır.

Medine coğrafi bakımından önemli bir şehirdi. Her şeyden önce burası Mekke'nin, Şam'a kadar uzanan ticaret kervanlarının geçiş yolu üzerindeydi. Mekke ve çevresinin, Suriye ve İran'la olan ekonomik ilişkileri Medine'nin önemini gün geçtikçe artırıyordu. Hz. Muhammed(s.a.v.) buraya hâkim olmakla, Mekke'nin ekonomisini tehdit ediyordu.[227] Bir zamanlar Müslümanların maruz kaldığı ekonomik ambargoyla, bu sefer Kureyş karşı karşıya kalabilirdi.

Çok eski bir şehir olan Medine'nin içinde ve etrafında Araplar ve Yahudiler meskün idiler. Buhtu'n-nassar, Beytül-Makdis'i[228] yıkıp halkını sürdükten, İsrailoğullarını esir ettikten sonra, İsrailoğullarından bir topluluk, Hicaz bölgesine giderek Vadilkura'da, Teyma ve Medine'de yerleştiler. O zaman Medine'de Amalika

---

[226] Yesrip, lügatte fesad anlamına geldiğinden, Hz. Peygamber bu ismin söylenmesini hoş karşılamamış,"o Medine'dir" demiştir. Müslim Sahih, c.4, s.120; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.5 s.94, hicretten sonra Hz. Peygamber, şehre, tabe, taybe (hoş ve olumlu) anlamlar içeren isimler verilmesini istemiştir. İslam kaynaklarında Medine'ye, Tayyibe, mukine, azra, cabire, mecbure, mahabbe, mahcube, darulhicre, daruliman, darulsünne, medinetürresül, medinetünnebi, medinetü'l münevvere vb. isimler verilmiştir. Bkz. İslam Ansiklopedisi, T.D.V. yay c.28, s.305; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.4, s.285; Buhari, Sahih, c.2,s.132,221

[227] Cabiri'de hicret için Medine'nin seçilmesinin "Kureyş'in ticari kervanlarını engellemek suretiyle, Mekke'yi ekonomik abluka altına alıp Kureyş'in İslam'a girmelerini sağlamak" amacına yönelik olduğunu söyler. Cabiri, İslam'da Siyasal Akıl, s.195

[228] 210 Beytül Makdis, Kudüste Hz. Süleyman tarafından inşa edilen bir mabeddir. Bkz. İslam Ansiklopedisi T.D.V yay. C.26 s. 323–327. Bu Mescit Kuran'da Mescidi Aksa olarak geçmektedir. Bkz. İsra, 17/1

ve Cürhimilerden bir kavim(topluluk) yaşamaktaydı. Bunlar tarımla uğraşıyorlardı. Medine'ye yerleşen Yahudiler zamanla çoğalıp, Cürhimiler ve Amalikalıları Medine'den sürüp çıkardılar.[229]Daha sonra Yemenli Evs ve Hazreclerin ataları, Ma'rib seddi[230] yıkılıp oturdukları bölgeler su altında kalınca Medine'ye gelip yerleştiler.[231]Önceleri şehrin dış kesimlerinde yaşayan Evs ve Hazreç kuvvetlenince Yahudileri şehrin merkezinden çıkarıp kendileri yerleştiler.[232]Yahudiler Medine'nin çevresinde kalelerde yaşıyorlardı. Halk genellikle ziraatle uğraşmakla birlikte değişik dallarda sanat erbabı da bulunuyordu. Medine'de Arap kabilelerinden Evs ve Hazrec, Yahudilerden de Beni Kurayza ve Beni Nadir tarım ve hayvancılıkla, ekonomik bakımdan daha güçlü olan Beni Kurayza silah imalatı ve kuyumculukla uğraşıyordu.[233]

Hicretten önce siyasal yapıya ilişkin, şehir-devlet statüsünü gerektiren herhangi bir siyasal kurumun ve yapının bulunmadığı bilinmektedir.[234] Medine'de her kabile veya grup kendi içinde bağımsızdı ve kendi kurallarına göre yaşıyordu. Yahudilerin özerk bir siyasi kişiliği yoktu. Ancak şehrin iktisadi hayatına hâkim olan Yahudiler zaman zaman idari alana giren bazı hususlarda Arabları kendilerine tabi kılıyordu.[235]

Medine'deki Arap kabileleri de, diğer Araplarda olduğu gibi, kabile bireylerinin hayat boyunca görev için seçtiği liderleri ile yönetiliyordu. Bu liderler

---

229 Belazuri, Fütüh'ül Buldan, c.1, s.15–16.
230 Seylül Arîm olarak da ifade edilmektedir. Bkz. İbn Hişam, Sire, c.1, s.12
231 İbn Hişam, Sire, c.1,12.
232 Belazuri, Futuh-ül-Buldan, c.1, s.17
233 İslam Ansiklopedisi, T.D.V. yay, c.28, s.309–310.
234 Bkz. Hamidullah, İslam Peygamberi, c.1, s.186; Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, İst,1995, s.21.
235 Bkz. Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.21; İslam Ansiklopedisi, T.D.V. yay, c.28, s.309.

barışta yargıçları, savaşta komutanlarıydılar.[236]Arap kabileleri birbirleri ile çoğunlukla ihtilaf halinde bulunurlardı.[237]Sonu gelmeyen iç savaşlarla, birbirlerini yer bitirirlerdi.[238]Bu savaşlar Arapların birbirleri ile yardımlaşmalarına engel olurdu.[239] Bu sosyo-politik şartlardan dolayı Medine'de güçlü bir siyasal geleneğin olduğu söylenemez.

Hicretten önce Medine'de üç dini grup vardı: Yahudiler, Putperestler ve Hıristiyanlar. Yemen'den gelip Medine'ye yerleşen Araplar, yani Evs ve Hazrec kabileleri putperestti. Bu güçlü iki grubun dışında az sayıda Hıristiyan vardı. Neredeyse Hıristiyanların sayısı Medine'de yok denecek kadar azdı.[240]

Hz. Peygamber'in Medine Dönemi

Medineliler, Akabe görüşmelerinde, Hz. Peygamber'i hem Allah'ın elçisi, hem de kendilerini yönetecek siyasi bir lider olarak kabul ettiler.[241] Zaten Hz. Peygamber, Medine'ye teşrif ettiğinde, bir başkanın görevlerini icra edip kullanacak herhangi bir kimse de bulunmuyordu.[242] Her ne kadar, Hz. Peygamber Medine'de oluşmaya başlayan İslam toplumunu sağlam esaslara bağlama işine daha önce teşebbüs etmişse de,[243]toplum henüz siyasal, sosyal ve dinsel anlamda tam bir bütünlük ve dayanışma halinde değildi. Müslümanlar arasında dayanışmayı

---

236 Bkz. Muhammed Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.21
237 Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2, s.166; Belazuri, Fütüh'ül Büldan, c.1, s.17.
238 Bkz. İbn Hişam, Sire c.2, s.146; İbn Sa'd, Tabakat, c.3, s.604
239 Hamidullah, A.g.e., s. 21
240 Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2, s.61, 106.107.108.147; Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.95; Hamidullah, İslam Peygamberi, c.1, s.184–185.
241 Bkz. Fazlur Rahman, İslam, İst, 1981, s.21
242 Tam bu sırada Hazreçliler, Abdullah bin Ubey'e hükümdarlık tacını giydirmek üzere idiler. Bkz. Buhari, Sahih, c.5, s. 173; İbn Hişam, Sire, c.2, s.166
243 Hz. Peygamber, hicretten evvel Akabe biatında "Nakibler"(başkanlar) ve bunlardan daha yetkili "Nakib'un nukuba" (başkanlar başkanı) diye isimlendirebileceğimiz yetkililer tayin etmişti. Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2, s.65; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.3, s. 462; İbn Sa'd, Tabakat, c.3, s. 602–603.

güçlendirmek için, Hz. Peygamber Medine'ye gelişinin daha ilk günlerinde, okumuş olduğu ilk Cuma hutbesinde,[244] "kardeşliği ve dayanışmayı" öne çıkarmak suretiyle Müslümanların ihtiyaçlarına çözüm bulmaya çalışıyordu.

İşte bu maksatla Hz. Peygamber, Mekke'li Muhacirlerle[245] Medine'li Ensar[246] arasında samimi bir münasebet oluşturmak ve onları birbirlerine kaynaştırmak için kardeşlik anlaşması tesis etti. Bu kurulan "Ahdi kardeşlik münasebeti"ne göre Ensar, Muhacir kardeşine evini açacak, her iki kardeş aile ortaklaşa çalışacaklar, elde ettikleri kazancı aralarında paylaşacaklar ve hatta birbirlerine mirasçı olacaklardı.[247]Bu kardeşlik anlaşmasının miras hükmü yürürlükten Bedir Savaşından hemen sonra kaldırılmıştır.[248]

Kardeşlik anlaşmasıyla Müslümanlar arasındaki birliği, güveni ve işbirliğini kuran Hz. Peygamber, hemen akabinde Medine'de yaşayan bütün gruplara, bir arada barış içinde yaşayabilecekleri bir ortamı ve güvenlik konsepti oluşturmak için siyasal konsensüs girişiminde bulundu. Çünkü hala Medine Hz. Peygamber ve Müslümanlar için güvenli bir yer değildi. Her an Mekke'li müşrikler Medine'ye saldırabilirlerdi.[249]Hz. Peygamber, Medine'nin güvenlik problemini gidermek amacıyla, Müslüman ve Müslüman olmayan Arapları ve Yahudileri toplantıya çağırdı. Onlara, konfederasyona dayalı bir kent devleti kurmayı önerdi. Yani her kabile kendi iç yönetiminde özerk olacak, merkezi yönetim sadece savunma ve yanı

---

[244] İbn Hişam, Sire, c.2, s.105.
[245] Muhacir: Hz. Peygamber ile birlikte Mekke'den Medine'ye hicret eden Müslümanlara verilen isim. Bkz. Enfal,8/72, 74–75; Nahl, 16.41.110; Hacc, 22/58; Haşr, 59/8.
[246] Ensar: Hz. Peygamber'e ve muhacirlere yardım eden Medineli Müslümanlara verilen isim. Bkz. Tevbe, 9.100.117; Haşr, 59/9; Enfal, 8.72.74.75.
[247] İbn Hişam, Sire, c.2, s.108–110, İbn Sa'd, Tabakat, c.1, 238; Buhari, Sahih, c.3, s.57, c.4, s.222, 223.
[248] Bkz: Enfal, 8/75.
[249] Bkz: İbn Hişam, Sire, c.2, s.78,79.

sıra temyiz davalarına bakacaktır. Kabilelerin çoğu bunu kabul etti.[250]

Hz. Peygamber Medine'deki ilk siyasal girişimini başarıyla sonuçlandırdı ve tüm Medinelileri bir anayasa etrafında topladı.[251] Bu, dünyanın bilinen ilk yazılı anayasası olup, tarihte ilk defa din ve vicdan özgürlüğünü yazılı bir metinle teminat altına alan anayasadır.[252] Hz. Peygamber'in Mekke'de kurduğu dini cemaat, Medinelilerin katılımıyla gelişti. Böylece Müslüman toplumuna, Müslüman olmayan Arapların ve Yahudilerin siyaseten katılımıyla, Hz. Peygamber, yalnız Müslümanların değil, Medine'deki Yahudiler'in ve Müslüman olmayan Arapların da siyasi lideri olmuştu. İslam'da ilk politik sürecin Medine Sözleşmesi ile başladığı söylenebilir. Medine'de İslam'ın politik düzeni, dini düzeninden daha hızlı yayılmıştı.[253]

İslam, Mekke döneminde tamamen dini ve bireysel içerikli bir hareket olmasına rağmen Medine döneminde dini olmakla birlikte siyasal içeriğe de sahip olan bir harekete dönüşmüştür. Medine'deki sosyo-politik konjoktürel şartlar, Hz. Peygamber'i böyle bir yapılanmaya itti. O'nun Medine'deki siyasal faaliyetleri risalet görevinin gereği olarak değil, tamamen beşeri olmaktan kaynaklanan bir faaliyetti.[254]Hz. Peygamber'in " Akabe Biati" ile Ensar, "Medine Sözleşmesi" ile Yahudiler ve Müslüman olmayan Araplar tarafından tek siyasi otorite olarak kabul edilmesi neticesinde, Hz. Peygamber dini tebliğ etmenin yanında siyasal konularla da

---

[250] Bkz. İbn Hişam, Sire c.2, s. 106 vd; M. Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s. 21; Hamidullah İslam Peygamberi, c.1, s.189.
[251] İbn Hişam, Sire, c.2, s.106–108; Hamidullah, İslam peygamberi c.1, s. 189–190. Bu anayasanın maddeleri ve içeriği için bkz: Hamidullah, İslam anayasa Hukuku, s. 96–102;Hamidullah, İslam Peygamberi, c.1, s.202–210. "Anayasa: devletin yapısını, yetkilerini, yurttaşların hak ve ödevlerini düzenleyen, onları biçimlendiren temel bir belgedir." Lipson, Politika Biliminin Temel Sorunları, s.301.
[252] Bkz: Hamidullah, İslam Peygamberi, c.1, s.189,196.
[253] Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.24.
[254] Bkz: Ankebut, 29/18; Fatır, 35.23.24; Gaşiye, 88/21; Sa'd, 38/65

ilgilenmek durumunda kaldı. Artık Hz. Muhammed hem Allah'ın Resulü, hem de devlet başkanı idi. Müslümanlar da, peygamberlerinin kurduğu ve yönettiği bir devletin vatandaşı olmuşlardı.

Hz. Peygamber'in bizzat kurucusu olarak görev üstlendiği, Medine Site Devletinin kurumsal yapısını oluştururken ve yönetirken, hangi ilkelere göre hareket ettiğini, kaynağı ilahi olan "dini tasarrufları ile kaynağı çoğu defa kendisinin beşeri tecrübesine dayanan" siyasal tasarruflarını kurumsal bazda birbirinden ayırıp ayırmadığını veya siyasal olanla dinsel olanın sınırlarını ve ilişkilerini belirleyip belirlemediğini Medine uygulamalarından hareketle çözümlemek gerekmektedir.

Bilindiği gibi Kur'an, devlet ve yönetim konusunda her hangi bir model ve sistem önermemektedir. Bu konuda Kur'an siyasal meşruiyete de yönelik evrensel ilkelerle yetinmiştir. Kur'an'da söz konusu edilen ilkelerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

Adalet: Toplumda esas olan adaletin sağlanmasıdır.[255] Siyasal iktidarın niteliği ne olursa olsun, adaletin olmadığı bir sistem de, yaşam oldukça zordur. Çağdaş deyimle Kur'an, "Hukuk Devletini",[256] "Hukuk'un üstünlüğü" ilkesini öngörür. Kur'an yöneticilerden hukuk normları çerçevesinde hareket etmelerini ve hukuka bağlı kalmalarını istemektedir." Ey iman edenler, Allah için adaleti ayakta tutup gözeten şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sürüklemesin. Adil olun…"[257] "Ey iman edenler, kendiniz, ana- babanız ve

---

[255] Nisa, 4/58; Sa'd, 38/26
[256] Hukuk Devleti demek, "Devlet faaliyetlerinin takdiri kaidelere değil, hukuki kaidelere tabi olmasıdır." A.Şeref Gözübüyük, Türkiye'nin İdari Yapısı, Ank, 1974, s.16
[257] Maide, 5/8

yakınların aleyhinde de olsa Allah için adaleti gözetiniz."[258] Kısacası Yüce Allah, keyfi davranmayı elçisine dahi yasaklamıştır.[259]

İstişare: Toplumsal ve kamusal işler, sıfatı ne olursa olsun hiçbir kimsenin tekeline bırakılmaz. Kur'an, Hz. Peygamber'den dahi, insanlara danışarak, sorumluluğu onlarla paylaşarak işleri yürütmesini istemiştir.[260] Bu konuda Hamidullah şöyle der:" Peygamber asla mevcut kanunların üstünde yer almaz… Bütün yasalara riayet etmek zorundadır. O halde peygamber sadece, kendisine kanunlar tarafından temin edilen yetkileri kullanır."[261]

Ehliyet: Kur'an bütün işlerin ehline tevdi edilmesini istemiştir.[262] Nisa Suresi 58. ayetin, emanet ve adalete riayet emri genel bir hüküm olmakla beraber, insanı etkileyici de bir nüzul sebebi vardır: Hz. Peygamber Mekke'nin fethedildiği gün Kâbe'ye girmek isteyince, Kâbe'ye bakan Osman b. Talha Kâbe'nin kapısını kilitlemiş, Kâbe'nin üzerine çıkıp ve anahtarı vermeyi reddederek : "Senin peygamber olduğunu bilseydim anahtarı verirdim" demişti. Bunun üzerine Hz. Ali anahtarı zorla ondan aldı, kapıyı açtı, Hz. Peygamber içeri girerek iki rekât namaz kıldı. Hz. Peygamber Kâbe'den dışarı çıkınca amcası Abbas, Hz. Peygamber'den "sikaye" ve "sidane" görevlerinin kendisine verilmesini istedi. Hatta Hz. Ali de amcası Abbas'ın isteği doğrultusunda peygamberimizden istekte bulundu. Söz konusu ayet bu olay üzerine nazil oldu ve Hz. Peygamberin amcasının istediği

---

258 Nisa, 4/135, Ayrıca bkz: Nisa,4/58;105, Maide, 5.2.48;Yunus,19/47
259 Nisa,4/105
260 Şura,42/38; Al-i İmran, 3/159. İstişare: Danışıp işaret alma, yani rey almak demektir. Hamdi Yazır, Kur'an Dili, c.2, s.1213; Bkz: İsfehani, Müfredat, s.470
261 Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.162.
262 Nisa, 4/58; İsra, 17/58. Ehliyet: Bir işte bir konu da ehil olma, yeterli bilgi ve ustalığa sahip olma, iktidar, liyakat. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, İz.yay. 1996, s.326.

görevlerin, Osman b. Talha'ya verilmesinin gerektiğine işaret etti.[263] Bu ayet bize şu mesajı veriyor; akrabalık, önce müslüman olmak vb. şartlar aranmamış, hatta kâfir bile olsa, işin ehline verilmesini istemiştir. Çünkü söz konusu kişi, Osman b. Talha, ayet nazil olduğunda daha Müslüman olmamıştı. Kur'an bize toplumsal hayatımıza da yön verecek amaçlar, ilkeler veya prensipler verir. Bize düşen bunlardan yola çıkarak, her zaman ve mekânda gelişen şartlar çerçevesinde, çağımızın sorunlarına çözümler hazırlamaktır.

Hz. Peygamber, devleti yönetirken, Kur'an'ın ruhuna aykırı olmayacak şekilde içtihatlarda bulunarak Müslümanlara örnek olmuştur. Hatta Hz. Peygamber'in bazı ictihadlarında yanıldığını bile Kur'an haber vermiştir.[264] Doğrusu Kur'an içtihadı teşvik etmiştir. Peygamber'de bunu uygulamıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'i Yemen'e görevli olarak gönderirken, O'na karşılaşacağı meseleleri nasıl çözeceğini sorduğunda Muaz'ın cevabı şu olmuştu:

"Önce Kur'an'da çözümünü arayacağım, eğer onda bulamazsam Allah'ın Resulünün sünnetine bakacağım, Eğer O'nda da bulamazsam kendi görüşüme göre hüküm ve karar vereceğim". Bunun üzerine Hz. Peygamber, elini Muaz b. Cebel'in göğsüne vurarak " Hamd olsun o Allah'a ki, Resulünün elçisini, Allah elçisinin hoşnut olacağı şeye muvaffak kıldı."[265]diyerek Muaz b. Cebel'i tebrik etmiştir.

Kur'an'da Hz. Peygamberi, ikaz eden ayetler, hem O'nun yanlış yapabileceğini vurgulamakta, hem de vahyin dışında Hz. Peygamber'in, kendi

---

[263] Beyzavi, Envaru't Tenzil, c.2, s.100–101; Hazin, Lübabü fi Meani't-Tenzil, c.2, s.100; İbn Kesir, Tefsir'ül-Kur'an'il-Azim, c.2, s.515–516; Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, c.2, s. 1372.
[264] Enfal, 8/67,68; Tevbe, 9/43; Yunus, 12/99; Ahzab, 33/77; Abese, 80/ 1–10; Hud, 11/12.
[265] Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.5, s.230; Tirmizi, Sünen, c.5, s. 616; İbn Sa'd, Tabakat, c.3, s. 584; İctihada teşvik için bkz: Müslim Sahih, c.2, s.1342

görüşü ile hareket ettiğini ortaya koymaktadır.[266]Bu konuda Hz. Peygamber'in, diğer insanlardan bir farkı olmadığını Allah, Kur'an'da şöyle ifade etmektedir: "De ki, ben de ancak sizin gibi bir insanım, ancak bana, ilahınızın, sadece bir ilah olduğu vahyolunuyor…"[267]Hz. Peygamber, vahyin belirlemediği konuları ashabla müzakere eder, konuyla ilgili herkesin görüşünü alırdı. İstişarenin sonucunda çoğunluğun görüşüne uyardı. Zaten istişare konusunda Allah, elçisini muhayyer bırakmamış açık bir şekilde Resulüne "…iş hakkında onlara danış…"[268]Emrini vermiştir. Ünlü müfessirimiz Hamdi Yazır bu ayeti, "Emir'de onlarla müşavere et. Yani vahiy varid olmayıp re'yu içtihada mütevakkıf bulunan harb gibi umumu ammeye müteallik işlerde onların reyini al ki, emir emr-i bil ma'ruf olsun"[269]şeklinde açıklamaktadır. El-Merağí de, bu ayeti şöyle yorumlar: Tıpkı Uhud savaşında olduğu gibi, bundan sonraki meselelerde de meşveret prensibini uygulamaya devam et. Çünkü onlar, her ne kadar bu meselede hatalı düşünseler de, tek kişinin görüşüne boyun eğmek yerine, onu korudukları sürece, meşveret prensibi üzerine yetiştirilmelerinde gelecekleri açısından fayda vardır. Zira tek kişiye oranla, bir toplumun hata yapma ihtimali daha azdır. Bir de görüşleri ne denli isabetli olursa olsun, toplumun, işi tek kişiye bırakılmasından doğacak sakınca, kollektif düşünceden doğacak sakıncadan daha ağır olur.[270] Yine Hamdi Yazır, Kur'an-ı Kerim'in bu ayetine istinaden, istişarenin ümmet için zorunlu olduğu kanaatine varmıştır.[271]

Hz. Peygamber'in, sosyal ve toplumsal işlerle ilgili uygulamalarından

---

[266] Ahmet Akbulut, Nübüvvet Meselesi Üzerine, Ank. 1992, s.68.
[267] Kehf, 18/10; Fussilet, 41/6; İbrahim, 14/11; Ayrıca bkz: Buhari, Sahih, c.1, s. 105, c.3, s.101, c.8, s. 62; Müslim, Sahih, c.2, s.1835, 1836; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.3, s.33, c.5, s.41,454; İbn Mace, Sünen, c.2, s.825.
[268] Al-i İmran, 3/159
[269] Hamdi Yazır, Hak Dini, c.2, s.1213.
[270] Ahmed Mustafa el Merağí, Tefsirül-Merağí, Beyrut, 1974, c.1, s.331.
[271] Hamdi Yazır, Hak Dini, c.2, s.121; Bkz. Şura, 42/38.

örnekler vermek sorunun ortaya konması açısından yararlı olacaktır.

1. Hz. Peygamber, Mekke'den Medine'ye hicret edince Medine'de halkın hurma ağaçlarını tozlaştırdığını görür. Bunun üzerine "ne yaptıklarını" sorar. Hurma ağaçlarını tozlaştırdıkları, cevabını alması üzerine, "yapmasalar, karışmasalar daha iyi olmaz mı?" diye görüşünü belirtir. Peygamberimizin bu görüşünü duyan Medineliler, hurmaları tozlaştırmayı bıraktılar. O sene hurma verimi düşer, tozlaştırma yapılmayan ağaçlar meyve vermemiştir. Halk; "Tozlaştırma yapmadık da böyle oldu demeye başlar". Bu söz Hz. Peygamber'in kulağına gidince, Hz. Peygamber: "Ondan faydaları var idiyse keşke devam etselerdi. Ben bir zanda bulunmuş oldum, o kadar. Beni şahsi kanaatimden dolayı kınamayınız. Fakat ben size Allah'tan bir şey bildirirsem onu alınız. Çünkü ben yüce Allah'a karşı asla yalan söylemem.[272]"…Ancak bende sizin gibi bir insanım. Şüphesiz ki zanda hata olur, isabet de edilebilir…"[273] buyurdu.

2. Hz. Peygamber, Bedir savaşı öncesindeki savaş düzenini, Ensar'dan Habbab b. Münzir'in görüşü doğrultusunda değiştirmiştir. Şöyle ki Habbab b. Münzir, Hz. Peygamberin askeri birliği yerleştirdiği yeri uygun bulmayarak Hz. Peygamber'e şöyle seslenir:"Ey Allah'ın Elçisi! Bu yerleşme "vahy" gereği bir yerleşme mi yoksa savaş sanatı gereği bir yerleşme mi? Hz. Peygamber, "cevaben vahy gereği değil!" der. Bunun üzerine Habbab: "izin verirseniz bu yer savaş sanatı bakımından uygun değildir. Sen, karargâhı buradan hemen kaldır. Kureyş kavminin konacağı yerin yakınındaki suyun başına gidip konalım. Sonra onun gerisinde bulunan bütün kuyuları kapatalım, bununla düşmanı susuz bırakalım, sonra

---

[272] Müslim, Sahih, c.2, s.1835

[273] İbn Mace, Sünen, c.2, 825. Krş: Müslüm, Sahih, c.2 s,1835–1836 İbn. Mace, c.2, s.825; Müslüm, Sahih, c.2 s.1836

savaşalım " önerisinde bulundu. Hz. Peygamber, Hubab b. Münzir'in teklifi doğrultusunda savaş stratejisini yeniden düzenledi.[274]

3. Bedir savaşı öncesinde Mekke ordusunun gelişi öğrenilince, Hz. Peygamber, savaş stratejisini belirlemek için Müslümanları toplantıya çağırdı. Onların görüşlerini aldı.[275]

4. Hz. Peygamber, Bedir esirleri hakkında ne gibi bir işlem yapılacağı konusunu sahabe ile istişare etti. Hz. Ömer, esirlerin düşmanın ileri gelenleri olduklarını belirterek, hepsinin boynunun vurulması gerektiğini söyledi. Hz. Ebu Bekir ise, Hz. Ömer'in görüşünün aksine, esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılması ve affedilmesi yönünde öneride bulundu. Hz. Peygamber bir müddet bekledikten sonra Ebu Bekir'in görüşünü benimseyerek, söz konusu esirleri serbest bıraktı.[276]

Hz. Peygamber'in bu tatbikatı, Allah tarafından eleştirildi. "Yeryüzünde savaşırken, düşmanı yere sermeden esir almak hiçbir peygambere yaraşmaz. Siz geçici dünya malını istiyorsunuz. Hâlbuki Allah ahireti kazanmanızı istiyor. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldığınız fidyeden ötürü size büyük bir azab erişirdi"[277] ayeti geldi.

5. Hz. Peygamber, Uhud Savaşının stratejisini sahabe ile birlikte

---

[274] İbn Hişam, Sire, c.2, s.192; İbn Sad, Tabakat, c.1, s.567,568, Belazuri, Ensab, c.1, s.293

[275] Bkz: İbn Hişam, Sire, c.2, s.188; Belazuri, Ensab, c.1, s.293; İbn Kesir, Tefsirül Kur'an-il Azim, c.2, s.287–289.

[276] İbn Kesir, Tefsir'ül Kur'an il Azim, c.2, s.325; Taberi Tarih, c.2, s.294–295; Serahsi, Mebsut, c.10, s.24

[277] Enfal, 8/67–68. Hz. Peygamber'in bu tür isabetli olmayan hatalı uygulamalarını, Allah'ın hatadan sonra tenkit etmesini, Ahmet Akbulut şöyle değerlendirir: "Hatalı kararın uygulanmasından sonra Allah'ın söz konusu karar ve uygulamalarının yanlışlığını bildirmesi, yanlışlığı ortadan kaldırmaya değil, Peygamberin de yanlış yapabileceğini ümmete göstermeye yönelik olsa gerektir. Aksi halde, hatanın gerçekleşmesinden önce müdahale edilirdi." Ahmet Akbulut, Nübüvvet Meselesi Üzerine, s.73

kararlaştırmıştır. Savaş hakkında Hz. Peygamber' in şahsi görüşü, Medine'de kalarak düşmana karşı savunma savaşı yapmak idi. Abdullah b. Übey b. Selül de Hz. Peygamber'in görüşü doğrultusunda görüş beyan etti. Bunun iyi olacağını söyledi. Fakat Bedir harbinde bulunmayan gençler, düşmandan korkmadıklarını göstermek için, düşmanla Medine'nin dışında savaşmayı istemekteydiler. İstişare sonucunda gençlerin önerisi çoğunluk tarafından kabul gördü. Hz. Peygamber de çoğunluğun görüşüne uyarak, Medine'nin dışına çıkıp savaşmaya karar verdi.[278]

6.Kureyş müşriklerinin, Mekke'den Medine üzerine yürüme hazırlığı içinde oldukları haberi Hz. Peygamber'e ulaştığında, Müslümanları acil olarak toplantıya çağırdı. Müşriklerle nasıl savaşılacağını onlarla istişare etti. Herkesin görüşünü aldı. Sonunda Selman-ı Farisi'nin "şehir etrafında düşmanın geçişini engelleyecek tarzda hendek kazılması" yönündeki görüşünü benimsedi ve uyguladı.[279]

7. Peygamberimiz, Hendek savaşının uzayıp gittiğini, sıkıntının [280] arttığını görünce düşman tarafını bölmek ve gücünü azaltmak için Gatafan Kabilesi komutanları ile Medine hurmasının üçte birinin bu kabileye verilmesi karşılığında, Gatafan Kabilesinin savaştan çekilerek yurduna dönmesini önermişti. Gatafanlı komutanlar, başlangıçta Medine hurmasının yarısını istemelerine rağmen, sonunda Hz. Peygamber'in teklifini kabul ettiler. Hatta anlaşma şartları bile yazılmıştı. Hz. Peygamber bu sözleşmeyi Evs ve Hazrec'in liderlerine bildirdi. Sa'd b. Muaz ve Sa'd b. Ubade, Ey Allah'ın Resulu! Bu yapmamızı istediğin senin istediğin bir şey midir? Yoksa bu, Allah'ın sana emrettiği ve bizim de kesinlikle yerine getirmemiz

---

[278] İbn Hişam, Sire, c.3, s.16
[279] Bkz: İbn Hişam, Sire, c.3,s.127–128,134; İbn Esir, Kamil, c.2, s.178.
[280] "İşte orada iman sahipleri imtihandan geçirilmiş ve şiddetli bir sarsıntıya uğratılmışlardı". Ahzab,33/11.Ayrıca bkz: Ahzab, 35/10,12,13.

gereken bir şey midir? Yahut yapılmasını bize bıraktığın bir şey midir? Hz. Peygamber "Evet! Bu, sırf sizin için yapmak istediğim bir şeydir" dedi. Bunun üzerine Evs ve Hazrec'in liderleri, böyle bir anlaşmayı kabul edemeyeceklerini bildirdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber de Gatafanlı kabile komutanları ile yaptığı anlaşmayı feshetti.[281]

8.Peygamberimiz, Mescid-i Nebevi yapıldıktan sonra Muhacir ve Ensarı topladı. Müslümanları, namaza toplamak için ne yapılması gerektiği hususunda onlarla istişare etti. Yapılan istişari toplantıda, sahabe birbirinden farklı olarak birkaç çeşit teklifte bulundu. Toplantı sonunda bu günkü şekliyle ezan'ın müslümanlar için en uygun bir çağrı şekli olduğu kabul edildi.[282]

Hz. Peygamber'in, devlet başkanlığı görevini icra ederken, yani siyasal bir lider olarak yaptığı şeylerin, sahabe tarafından çok ileri boyutta tartışıldığı ve tenkit edildiği de görülmektedir. Örneğin;

9. Bedir Savaşı esnasında Mekke ordusu dağılmaya, bozulmaya başlayınca, Hz. Peygamber, düşman safında bulunan bazı kişilerin[283]öldürülmemesini istedi. Hz. Peygamber'in amcası Abbas'da öldürülmesi yasaklananlar arasında bulunuyordu. Hz. Peygamber'in bu emrine sahabeden Ebu Huzeyfe b. Utbe tepki göstererek şöyle dedi: "Biz, babalarımızı, oğullarımızı, kardeşlerimizi ve kavmimizi öldürelim de Abbas'ı bırakalım ha? Allah'a yemin olsun ki, eğer onunla karşılaşırsam, O'nun etine

---

[281] İbn Hişam, Sire, c.3, s.133–134; Vakidi, Megazi, c.2, s.478, Serahsi, Mebsut, c.10, s.87.
[282] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.2, s.111–112; Buhari, Sahih, c.1, s.150–151;Müslim, Sahih, c.1, s.285–287;Ebu Davud, Sünen, c.1, s.336–337
[283] Hz. Peygamber' in öldürülmemesini istediği kişiler ve gerekçesi için bkz: İbn Sa'd, Tabakat, c.4, s.10; İbn Hişam, Sire, c.2, s.197.

kılıcımı daldıracağım.[284]

10. Hz. Peygamber, sahabeye hicretin altıncı yılında Kâbe'yi ziyaret edeceklerini bildirdi. Kureyş'in saldırmasından endişe ettiği için diğer Müslüman olmayan Arapları da birlikte Kâbe'yi ziyaret yapmaya çağırdı. Bununla, niyetinin savaş yapmak değil, Kâbe'yi ziyaret etmek olduğuna Kureyş'i inandırmak istedi. Medine'den hareket edip, Mekke yakınlarında bulunan Hudeybiye'ye geldi. Burada Kureyş'in izin kararını beklemeye başladı. Fakat Kureyş, Müslümanların Kâbe'yi ziyaret etmesine izin vermedi. Bunun üzerine Hz. Peygamberle Mekkeliler arasında bir barış anlaşması yapıldı. Yapılan anlaşmanın bazı şartları Müslümanları çok üzdü. Sahabe bu yüzden, Hz. Peygambere çok sert eleştiriler yönelttiler. Ancak Hz. Peygamber , bu eleştirilere rağmen sözleşmeyi imzaladı. [285]

Kureyş elçisi Suheyl b. Amr Hudeybiye'den ayrıldıktan sonra Hz. Peygamber sahabeye; "kalkınız, kurbanlarınızı kesiniz, sonra da tıraş olunuz ve ihram dan çıkınız" emrini verdi. O'nun bu emri karşısında, Müslümanlardan hiçbiri harekete geçmedi. Bunun üzerine peygamber emrini üç kez tekrar etti. Yine peygamberin emri müslümanlarca yerine getirilmedi. Müslümanların bu direnci ve tavrı karşısında Hz. Peygamber çok üzüldü ve kızgın bir şekilde eşi Ümmü Seleme'nin yanına gitti. Müminlerin annesi, Hz. Peygamber'e kızgınlığının nedenini sordu. Hz. Peygamber; "Ey Ümmü Seleme' Onlara kurbanlarını kesmelerini, tıraş olmalarını defalarca tekrar tekrar söylüyorum. Onlar sözlerimi işitmiyor, yüzüme bakmıyor ve emrimi yerine getirmeye de hiç kimse kalkmıyor" diye şikâyetini belirtti. Hz. Peygamber'e üzülmemesini söyleyen Ümmü Seleme: "Ey Allah'ın Resulü! Sen kalk kurbanını

[284] İbn Hişam, Sire, c.2, s.197; İbn Sa'd, Tabakat, c.4, s.10,11.
[285] Hz. Peygambere sahabe tarafından yöneltilen eleştiriler için bkz: Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.4, s.330, Buhari, Sahih, c.3, s.182; Müslim, Sahih, c.2, s.1412; İbn Hişam, Sire, c.3, s.203.

kes, tıraşını ol, onlar seni takip edecekler" diyerek ona yol gösterdi.[286]

11. Hz. Peygamber ve arkadaşları, Umre yapmak maksadıyla Medine'den hareket edip, Mekke yakınlarında bulunan Hudeybiye'ye vardıklarında orada konakladılar, Hz. Peygamber, Mekke'ye geliş amaçlarını Kureyş ileri gelenlerine bildirmek için Hz. Ömer'i çağırarak Mekke'ye elçi olarak göndermek istediğini bildirdi. Hz. Ömer, peygamberimizin bu görevlendirmesine, kendisinin Mekke'de can güvenliğini sağlayacak yakını olmadığını ileri sürerek bu görevi kabul etmedi. Sonra Hz. Peygamber'e Hz. Osman'ın bu göreve uygun ve Kureyşlilerin yanında saygın bir yeri olduğunu söyleyerek elçilik için Hz. Osman'ın ismini önerdi. Hz. Peygamber de, Hz. Ömer'in önerisine uydu ve Hz. Osman'ı Kureyş'e elçi olarak gönderdi.[287]

12. Hz. Peygamber, Huneyn ganimetlerinin dağıtımını yaparken, aslan payını Kureyş liderlerine verdi. Ensar'a ganimet mallarından verilmemesi, Ensar arasında çeşitli söylentilere yol açtı. Hatta onlardan birisi "Ey Allah'ın Resulü adil ol![288] Diğer bir kısmı "Artık Resulullah kavmine kavuştu, başkalarını ne yapsın,[289] yine Ensar'dan başka birileri de "sıkışıldığı zaman biz çağırılıyoruz, ganimet ise bizden başkalarına dağıtılıyor[290]diyecek kadar ileri derecede eleştiride bulundular. Bu durumu, yani Ensar'ın rahatsız oluşunu Sa'd b. Ubade Hz. Peygamber'e şöyle arz etti:"Ey Allah'ın Resulü, Şüphesiz Ensar'dan bir topluluk, ele geçirdiğin bu ganimet konusundaki tasarruflarından dolayı, sana karşı içlerinde bir şeyler hissetmeye

---

[286] Vakidi, Megazi, c.2, s.613; Buhari, Sahih, c.3, s.182; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.4, s.326; İbn Hişam, Sire, c.3, s.203
[287] İbn Hişam, Sire, c.3, s.201; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.4, s.324.
[288] Müslim, Sahih, c.1, s.744; İbn Hişam, Sire, c.4, s.104
[289] İbn Hişam, Sire, c.4, s.106; Ahmed b. Hanbel, Müsned c.3, s.76
[290] Buhari, Sahih, c.5, s.106.

başladılar. Kavmine dağıttın, Arap kabilelerine de önemli bağışlarda bulundun, ama Ensar'a gelince bir şey yok." Hz. Peygamber, "bunları sen mi söylüyorsun? Ey Sa'd" deyince, Sa'd:" Ben ancak kavmimin elçisiyim" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Ensarı topladı ve onlara nasihat ederek gönüllerini aldı.[291]

13. Hz. Peygamber, Veda Haccından döndükten sonra, Şam tarafına hareket edecek bir ordu hazırlanmasını emretti. Ordu komutanlığına da Üsame b. Zeyd'i atadı.[292]Üsame b. Zeyd gibi genç[293] birisinin komutanlığa atanması sahabe arasında dedi kodulara sebep oldu. Bu söylentiler Hz. Peygamber'e ulaştığında Allah Resulü çok kızdı ve cevaben bir hutbe irad etti. Söz konusu hutbede Hz. Peygamber: Allah'a yemin olsun ki, siz şimdi Üsame'nin komutanlığına nasıl itiraz ediyorsanız, daha önce, O'nun, babasının komutanlığına da böyle itiraz etmiştiniz. O komutanlığa nasıl layık idiyse Ondan sonra oğlu da komutanlığa öyle layıktır"[294]diyerek Üsame b. Zeyd hakkındaki söylentilerin yersiz olduğunu bildirdi.

14. Hayber'in fethinden sonra, Hayber'li Yahudiler, Hz. Peygamber'den kendilerinin kanlarını akıtmamak şartıyla kendilerini Hayber'den çıkarmasını istediler, Hz. Peygamber'de Yahudilerin bu arzularını kabul etti ve bütün mallarına el koydu. Daha sonra, Fedek Yahudilerinin mallarını yarı yarıya Hz. Peygamber'e teklif ettiklerini ve Hz. Peygamber'inde bu teklifi kabul ettiğini duymaları üzerine, Hayber Yahudileri de benzer teklifle tekrar Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dediler: "Biz bu toprakları sizden daha iyi biliriz ve sizden daha iyi işleriz."Kendileriyle de Fedekli

---

[291] İbn Hişam, Sire, c.4, 106; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.3, s.76; Taberi Tarih, c.3, s.138; Buhari, Sahih, c.5, s.104.
[292] İbn Hişam, Sire, c.4, s.187
[293] Üsame b. Zeyd ordu komutanlığına atandığında 18, diğer bir rivayete göre de 19 yaşlarında idi. Bkz. İbn Sa'd, Tabakat, c.4,s. 66;Vakidi, Megazi, C.3, s. 1125.
[294] 290Buhari, Sahih, c.5, s. 145; Müslim Sahih, c.2, s.1884–1885, Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.2, s. 20; İbn Sa'd, Tabakat c. 2, s. 190

Yahudiler gibi anlaşma yapılmasını istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber'de onlarla da Fedekli Yahudiler gibi yarıcılık anlaşması yaptı ve "Biz sizi buradan çıkarmak istediğimiz zaman çıkarırız" dedi.[295]

15. Hz. Peygamber bir sahabinin isteği üzerine ona bir yer tahsis etmişti. Fakat Hz. Peygamber'in yanında bulunanlar, tahsis edilen bu yerin çevre halkının ihtiyaçları bakımından önemli olduğunu belirtmeleri üzerine, Hz. Peygamber o sahabinin gönlünü de alarak bu tahsisi iptal etmiştir. [296]

16. Hz. Peygamber'in fetih günü, Kâbe'nin örtüsü altında bile bulunsa, öldürülmesini emrettiği kişiler arasında Abdullah b. Sa'd b. Ebi Sarh da vardı. Abdullah b. Sa'd Mekke'nin fethinden önce Müslüman olup Medine'ye hicret etmiş[297]ve Hz. Peygamber'in vahiy kâtipliğini de yapmıştı. Bu kişi müslümanlıktan tekrar müşrikliğe dönerek Mekke'ye kaçtı.[298] Söz konusu bu şahıs dinden dönmekle kalmamış, Hz. Peygamber hakkında ileri geri konuşmuştu. O, Hz. Peygamberi cahillikle suçluyor, yazdığı vahyi değiştirdiğini ve Hz. Peygamber'in bu değişikliği fark etmediğini söylüyordu[299] "Yazmış olduğum şeyler Muhammed'e vahy olunduğu gibi bana vahy olunuyor"[300] diyordu. Muhammed'in Kur'an'ındakilerini değiştirerek yazdığını iddia ediyordu.[301]" O, peygambere iftira etmişti.[302]

Bu kadar büyük cürmü işleyen Abdullah b. Sa'd Ebi Sarh, fetih günü peygamberimizin damadı Hz. Osman'ın yanına sığınır. Hz. Osman onu Hz.

---

295 İbn Hişam, Sire, c.3, s.217–218
296 Ebu Davud, Sünen, c.3, s.444–446
297 İbn Abdulber, İstiab, c.3, s.918
298 İbn Hişam, Sire, c.4, s.39;Belazuri, Ensabu'l Eşraf, c.1,s.358; Vakidi, Megazi, c.2, s.853.
299 Belazuri, Ensabü'l-Eşraf, c.1, s.358
300 Vakidi, Megazi, c.2, s.855
301 İbn Esir, Kamil, c.2, s.249
302 İbn Abdulberr, İstiab, c.3, s.918

Peygamber'e getirerek, insanlardan biat alırken onu yanında durdurduktan sonra "Ey Allah'ın elçisi! Abdullah da biat etti" dedi. Hz. Peygamber uzun bir müddet sussa da, sonunda biatını kabul etti.[303] Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, Hz. Osman'ın aracılığı neticesinde, kesinlikle öldürülmelerini emrettiği kişiler arasında bulunan, Abdullah b. Sa'd b. Ebi Sarh hakkındaki ölüm emrini uygulatmadı.

Yukarıda vermiş olduğumuz örnekleri çoğaltmak mümkündür. Söz konusu misallerden anlaşılmaktadır ki, vahyin herhangi bir düzenlemede bulunmadığı hususları, Hz. Peygamber kendi içtihadı ile doldurmuş, sahabe de, peygamberimizin toplumsal ve siyasal konulardaki içtihadlarını ve uygulamalarını, kendi bilgi ve kültür birikimine göre eleştirmiştir. Bu karşılıklı fikir teatisi, istişare ve münazara sonucunda, bazen Hz. Peygamber ve bazen de sahabe görüşlerini değiştirmişlerdir.

Yine vermiş olduğumuz örneklerde, Hz. Peygamber'in, yöneticilik, askerlik, savaş, barış, sağlık, ziraat, ekonomi vb. sosyo-politik konulardaki tasarruflarının koşullar doğrultusunda tartışılmış ve uygulanmıştır. Nitekim bu konularla ilgili olarak Hz. Peygamber kendisinin de, diğer insanlar gibi bir insan olduğunu, söylediği ve yaptığı şeylerin, doğru ve yanlış olabileceğini, bu tür görüşlerinden dolayı kınanmaması gerektiğini belirtmiş ve insanların bu tür konularda, istedikleri, bildikleri gibi düzenleme hakkına sahip olduklarını bildirmiştir.[304]

Kur'an'da siyasal programın mevcut olmadığı söylenebilir. Ancak Kur'an'da Allah müminlere" yeryüzünü ıslah edip, yeryüzünden bozulma ve kokuşmuşluğu

---

303 İbn Hacer, el-İsabe, c.2, s.317; İbn Hişam, Sire, c.4, s.39
304 Bkz. Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6; İbrahim,14/11; Buhari, Sahih c.2, s.1835–1836;Amed b. Hanbel, Müsned, c.3,s.33 ,c5,s.41,454; İbn Mace, Sünen,c.2, s.825

ortadan kaldırmak,[305]adaleti tesis etmek ve işleri ehline vermek[306] suretiyle hakiki ve sağlam bir sosyo-politik düzen kurmak görevi yüklemiştir. Ama bunu siyasal olarak nasıl gerçekleştirebileceklerini mü'minlere bırakmıştır. Kur'an'ın bu tavrının sebebi, siyasal hayata kayıtsız kalışından değil, aksine siyasi düzenlemeyi zamanlarına göre yapmaları için Müslümanların tasarruflarına bırakmış olsa gerektir. Çünkü siyasal yapı dinamik olduğu için zaman, mekân ve milletlere göre farklılık arz edeceğinden,[307]belli bir zaman diliminde veya toplumda yapılan siyasal düzenleme evrensel olma özelliği taşıyamaz. Kur'an, siyasal alanada da geçerli olan ve bütün insanlarca benimsenebilecek, her zaman ve her yerde uygulanabilecek olan, genel esaslarla yetinmiştir. Başka bir ifade ile Kur'an'ın, siyasi faaliyetlerin kilometre taşlarını koyduğunu, diğer hususları insanlara bıraktığını görmekteyiz.[308]

Netice itibariyle Hz. Peygamberin hicretten sonra toplumsal sözleşmeye dayalı kurmuş olduğu Medine site devletini, Kur'ani öğretinin belirlediği, genel ilkeler çerçevesinde kalarak, kendi geleneksel kabilevi, siyasal, beşeri tecrübesine, akli tahayyülüne ve toplumsal maslahata göre yapılandırdığını ve yönettiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber'in Medine'deki bu siyasal faaliyetleri, risalet görevinin gereği olarak değil, tamamen konjoktürel şartların kendisine yüklediği ve beşeri olmaktan kaynaklanan faaliyetler idi.

2.5. Hz. Peygamber'in Kurduğu Devletin Niteliği

Hz. Muhammed 'in Mekke'de hiçbir politik kimliği ve imtiyazı yoktu. Zaten onun siyasal bir iddiası ve talebi de yoktu. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettikten

---

305 Ali İmran, 3/104.110.114; Hac,22/41
306 Nisa, 4/58,135; Maide, 5/8; Sad, 38/26
307 Taha Hüseyin, el-Fitnet'ul Kübra, Mısır,1947,c.1, s.21
308 Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.6.

sonra ise, O'na inanan müminler tarafından, hem siyasal bir lider, hem de Allah'ın elçisi olarak kabul ediliyordu.[309]

Medine Site devletinde, Hz. Peygamber, müslümanıyla, gayri müslimiyle Medine halkının tartışmasız en büyük lideriydi. Ülkenin hâkimiydi. Kanunları uyguluyor, adaleti, iç ve dış güvenliği sağlıyor, komşu ülkelere elçiler gönderiyor, taşra illere valiler, hâkimler atıyor, öğretmen ve müfettişler gönderiyor, sefere çıkan silahlı birimlerin komutanlarını atıyor, onlara emirnameler veriyor ve ülkeyi yönetiyordu. Kısacası bir hükümdarın taşıdığı bütün niteliklere sahipti.[310]

Kur'an, siyasal idari mekanizmayı, kurma işini insana bırakmıştı. Yani Kur'an'a göre siyasal iktidar teokratik değil, halka dayanmaktadır.[311]Devalibi de buna işaret ederek, İslam'ın yönetim konusunda getirdiği ilk yeniliğin, iktidarın kaynağına ilişkin olduğunu söyler.[312] Siyasal nizam oluşturmada muhayyer olan Hz. Peygamber, kendi kabilevi, siyasal, beşeri tecrübesine, siyasal tahayyülüne ve toplumsal maslahata uygun bir devlet kurmuştur.

Hz. Peygamber tarafından kurulan Müslüman devletinin yönetiminin meşruiyeti, iktidarın kaynağı bakımından farklılık arz ediyordu.[313] Hz. Peygamber'in kurduğu devletin başında bizzat kendisinin bulunması Müslüman devletinin, kendi şahsına münhasır özellikleri bulunan bir devlet modeli içeriğine sahip olduğunu göstermektedir. Doğrusu, Hz. Peygamber'in iktidarının meşruiyeti kompleksti. Yani Hz. Peygamber'in, dinsel ve ahlaki bakımdan Allah'a, siyasal etik bakımından da

---

309 Bkz. Fazlur Rahman, İslam, s,21
310 Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.155
311 Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.9
312 Bkz. Muhammed Ma'ruf Devalibi, İslam'da Devlet ve İktidar, s.72 Krş Seyyit Bey, Hilafetin Mahiyeti Şeriyyesi, s.32
313 Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.32

topluma karşı sorumlu bir davranış sergilediği Medine uygulamalarından anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in dinsel kimliği ile siyasi kimliği iç içeydi. Bunları birbirinden ayırmak zaten o günkü toplumun siyasal geleneği ve tahayyülüne göre mümkün de değildi. Zira o günkü siyasal akla göre "Kâbe'nin sahip ve başkanı olmak o asırda aynı zamanda siyasi başkan olmak manasına geliyordu."[314] Yani, Hicaz bölgesinin siyasi geleneği ve tecrübesinde din- siyaset ayrımı yoktu.[315] Medine'de yaşayanların siyasal konsensüsü neticesinde başkanlık görevini yapmaya başlayan Hz. Peygamber, sosyal ve siyasal konularda, siyasi sorumluluğu toplumla paylaşıyor, onlara danışıyor, çoğunluğun görüşüne göre strateji belirliyordu.[316] Hatta zaman zaman beklenmedik olağan üstü durumlarda, bu günkü anlamıyla " güvenoyu" diyebileceğimiz, toplumsal ve siyasal desteğin arkasında olup olmadığını görmek için güven tazelemek anlamına gelen "biat" aldığını görmekteyiz.[317]

Hz. Peygamber'in askeri birlik komutanlarına vermiş olduğu şu talimatı da önemli olsa gerektir: "Bir kale halkını kuşattığında onlar, senden, Allah ve Resulü adına anlaşma yapmak isterlerse, onlarla Allah ve Elçisi adına zimmet antlaşması yapma. Onlarla kendin ve arkadaşların adına antlaşma yap. Zira kendi antlaşma sözünüzü yerine getirmekte kusur işlemeniz, Allah ve Elçisi adına verilen sözü yerine getirmekte kusur işlemekten daha ehvendir. Bir yerleşim yerini kuşattığında, senden, kendilerine, " Allah'ın hükmü uygulanmak üzere antlaşma isterlerse bunu da

---

314 Hamidullah, A.g.e, c.2, s.839.
315 Bkz: İzzet Derveze, Asrü-n-Nebi, (Kur'an a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı) çev: Mehmet Yolcu, İst. 1989, c.1, s.206.
316 Bkz: İbn Hişam, Sire, c.2, s.188, c.3, s.16; İbn Kesir, Tefsir'ül Kur'an-il Azim, c.2, s.287–289, 325; Taberi, Tarih, c.2, s. 294–295; Vakidi, Megazi, c.2, s.478.
317 Bkz: Fetih, 48/18; İbn Hişam, Sire, c.3, s.202.

kabul etme. Onlarla antlaşmayı kendin ve arkadaşlarının hükmünü uygulamak üzere yap. Çünkü sen, Onlar hakkındaki, Allah'ın hükmü nedir? bilemezsin!"[318] diyerek, Allah veya Rasulu adına anlaşma yapılmasına karşı çıkmıştır.

Bütün bu siyasi uygulamalara rağmen, Müslümanların, Hz. Peygamber'e itaati, gayri müslimler gibi siyasi değil, "itikat ve iman itaatiydi. Hükümet ve saltanat itaatı değildi".[319]

3. MEKKE DÖNEMİ İLE MEDİNE DÖNEMİ ARASINDAKİ FARKLILIK

Hz. Peygamber'in Mekke dönemi, tamamen dini, bireysel içerikli bir hareketti.[320] Bu dönemde o, insanları yalnızca Allah'a tapınmaya, O'na şirk koşmamaya çağırıyor ve kendisinin yalnızca Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu söylüyordu.[321]Ne Hz. Peygamber'in kendisi ne de onun doğruluğuna inanıp ona destek veren mü'minler, siyasi bir etkinliğe katıldıklarını düşünüyorlardı. Fakat o dönem de din siyaset ayrımı da söz konusu değildi. Zira Mekke toplumunun siyasal geleneğine göre, mabedin sahip ve başkanı olmak o çağda aynı zamanda "siyasi başkan" olmak manasına da geliyordu.[322] Dolayısıyla din ile siyasetin iç içe olduğu bir toplumda, siyasetten arınmış sade bir dindarlığın var olması çok zor olsa gerektir.

Her ne kadar Hz. Peygamber Mekke döneminde açıkça siyasal bir otorite oluşturma iddiasında bulunmamış olsa da, O'nun çağrısı ve davetinin, çok önemli

[318] Müslim, Sahih, c.2, s.1357- 1358; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.5, s.358; İbn Mace, Sünen, c.2, s.954; Tirmizi, Sünen c.4, s.162–163; Ebu Davud; Sünen, c.3, s.85; Darimi, Sünen, c.1, s. 613
[319] Abdurrazık, İslamiyet ve Hükümet, s.89.
[320] Bkz. Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.157.
[321] Bkz. Zümer 39/6,11;
[322] Hamidullah, İslam Peygamberi, c.2, s.839

siyasi sonuçlara yol açtığı inkâr edilemez bir gerçektir.

Mekke'deki sosyo-politik yapı, kabileler arasında oluşan çok hassas dengeler üzerinde kurulmuştu. Hz. Peygamber, Mekke'deki bu sosyal ve siyasal yapının temel referansını teşkil eden kabilecilik anlayışını dinsel ve ahlaki bir dille tenkit ediyordu. Mekke'nin, reel sosyo-politik yapısının kökenine yöneltilen tenkit ve eleştiriler açıkça, siyasi bir söylemle yapılıyordu.

Hz. Peygamber'in Mekke toplumuna sunduğu mesaj, yepyeni bir bakış açısı ve farklı değer ölçüleri sunmaktaydı. Hz. Peygamber'in mesajı dinsel ve ahlaki bir görünüme sahip olsa da, onun toplum içinde uygulanması, sosyal davranışlarla ifade edileceği için, siyasal bir tepkiyle karşı karşıya kalmıştır. Mekke'nin Egemenleri, Hz. Peygamber'in çağrısındaki siyasal özü fark etmekte gecikmediler. Onlar siyasal iktidarlarının zaafa uğrayacağını, siyasal dayanaklarının ortadan kalkacağını anladıkları için, onlar da tepkilerini dinsel bir üslupla ortaya koydular. Israrla atalarının yolundan ve dininden ayrılmayacaklarını ifade ettiler.[323]

Netice itibariyle Hz. Peygamber'in, Mekke döneminde, ne siyasal iktidar oluşturma gibi bir arzusu var ve ne de siyasal bir kaygısı vardı. Fakat Hz. Peygamber' in, çağrısını engellemeye kalkışanların siyasal endişesi vardı. Onlar Hz. Peygamber'in mesajını tamamen siyasal bir olgu olarak gördüler ve onu yok etmek için her yola başvurdular.

Hz. Peygamber'in Medine dönemi ise dini olmakla birlikte siyasal içeriği de olan bir harekettir. Hicretle birlikte Hz. Peygamber'in daveti hem içerik hem de

---

[323] Bkz. Maide, 5/104

niteliksel olarak bir dönüşüme uğramıştır. Mekke döneminde dini ve ahlaki düzlemde gelişen, yayılan İslam, hicretle birlikte siyasal bir renge bürünmüştür. Medine'nin sosyo-politik şartları Hz. Peygamber'i siyasal yapılanmaya zorladı. Hz. Peygamber'in Medine'de yapmış olduğu siyasal faaliyetler tamamen beşeri, içtihadî faaliyetlerdir.

Peygamber olarak seçilmesi Hz. Muhammed'i insan olmaktan çıkarmamış ve O'nu, bir insanın taşımış olduğu özelliklerden de soyutlamamıştır.[324] Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Medine uygulaması, Peygamberlik görevinin değil, insan olmasının bir sonucudur. Hz. Peygamber'in, peygamberlik görevi sadece Kur'an-ı tebliğ etmektir.[325] Devlet başkanlığı görevi, peygamberliğin zorunlu bir sonucu değildir.

Devlet başkanlığı görevini üstlenen de yalnız Hz. Peygamber değildir. Ondan önce Hz. Davud ve Hz. Süleyman da devlet başkanı idiler. Eğer devlet başkanlığı görevi, peygamberlik misyonunun bir gereği olsaydı, Kur'an'da ismi zikredilen diğer bütün peygamberlerin de, yani Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Harun ve Hz. İsa gibi bütün peygamberlerin devlet başkanı olması gerekirdi. Çünkü peygamberler aynı yasaya tabidirler.[326] Fakat peygamberler tarihi bunun böyle olmadığını bize göstermektedir.

---

[324] Abdulcelil İsa, Peygamberimizin İctihadları, çev. M.Hilmi Merttürkmen –Abdulvehhab Öztürk, Ank,1976, s.23,Krş. Hacc,22/75; İsra, !7/94–95.
[325] Bkz: Maide, 5/19,93,99;Gaşiye,8/21–22; Nisa,4/80;Şura,42/48 Enam, 6/104,107; Yunus,10/99
[326] İsra,17/77; Bkz. Ahkaf,46/9

II. BÖLÜM

İSLAM BİLİMLERİNDE VE KUR'AN' DA DÜNYEVİLİK OLGUSU

Kur'an hayatı bölmemiş ve hayatın tümüne yönelik esaslar ve prensipler ortaya koymuştur. İslam her şeyden önce dünyaya ait bir dindir. Çünkü İslam bireye dünya hayatında rehberdir. Kur'an-ı Kerim'in öngördüğü nizamda Ahiret, dünya hayatının seçeneği değil, onun tamamlayıcısı ve devamıdır. Yani ahiret mutluluğunun yolu bu dünyadan geçmektedir.

Hz. Peygamber hayatı, ruhani ve seküler olmak üzere ikiye ayırmamıştır. Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar tarafından inşa edilen disiplinlerden; Vahiyden bir dünya görüşü üreten usuliddin/kelam'ın, Hz. Peygamber'in kayıt altına alınan hadis külliyatının, toplumsal bir pratik oluşturan fıkıh anlayışının, Müslümanların mistik felsefeye dayanarak oluşturdukları, batıni ve ruhani bir kurum olan tasavvuf geleneğinin, din ve dünya tasavvuru ile Kur'an'ın ortaya koyduğu ve Hz. Peygamber'in uyguladığı din ile örtüşüp örtüşmediğini incelemek konunun ortaya konması açısından yararlı olacaktır.

1. KELAMDA DÜNYEVİLİK OLGUSU

Hz. Peygamber'in vefatıyla İslam'da yeni ve önemli bir dönem başlamıştır. Zira müslümanlar, Peygamberlerinin yanı sıra devlet başkanlarını da kaybetmişlerdi. Ne Kur'an'da ne de Hz. Peygamber'in sünnetinde devletin başına geçecek kişinin kimliği ve nasıl seçileceği konusunda herhangi bir hüküm veya siyasi bir düzenleme

yoktu. Sahabe Hz. Peygamber'den sonra devleti yeni baştan kurma zarureti ile karşı karşıya kaldı.

Ensar, Müslüman devletinin başına kendilerinden birini seçmek için Beni Saide gölgeliğinde toplandı. Daha Hz. Peygamber'in naşı orta yerde dururken yönetim konusunda baş gösteren bu ihtilaf sadece o döneme değil, asırlara damgasını vurmuştur. Beni Saide avlusunda, mevcut idari, siyasi ve içtimai şartların gereği olarak, Arab siyaset anlayışına dayalı bir tartışma yapıldığı, Ensar ve Muhacir grupları tarafından dini bir gerekçe ileri sürülmediği, grupların tamamen siyasal ve toplumsal içerikli deliller ortaya koydukları görülmektedir. [327]İleri sürülen bu delilleri sosyal ve siyasal şartları da dikkate alarak İslami ilkeler doğrultusunda değerlendirmek istiyoruz.

Beni Saide avlusunda Ensar ile Muhacirler arasında cereyan eden hilafete ilişkin tartışmanın içeriğine ve ortaya sürülen gerekçelere baktığımızda, tartışmanın Kur'an'ın ortaya koyduğu genel prensiplere uymadığına tanık olmaktayız. Beni Saide gölgeliğine, muhacir grubun katılımıyla tartışma, Halife Ensar' dan mı olmalı, yoksa Muhacirlerden mi olmalı?[328]Tarzında kabile mantığı çerçevesine taşındı.

Muhacir gruptan toplantıya katılan Hz. Ebu Bekir "Bu toplantınızın amacı nedir?"diye sordu.[329] Ensarın sözcüsü ayağa kalkarak Hz. Ebu Bekir'e cevap mahiyetinde şöyle konuştu:"Biz, Allah'ın dininin yardımcıları ve İslam'ın askeriyiz. Ey muhacir topluluğu! Sizler ise bize göre az bir topluluksunuz. Ağır

[327] Bkz. İbn Hişam, Sire, c.4,s,225–228;Buhari, Sahih, c.4, s,194; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.1, s.56; Suyuti, Tarih'ul Hulafa, s.67–72; Sabri Hizmetli, Cahız'ın İmamet Anlayışı, A.Ü.İ.F. Der c.XXVI, s.687; Yakubi, Tarih, c.2, s.102–103
[328] Bkz. İbn Hişam, c.4, s.225; Maverdi, Ahkam'us-Sultaniyye, s.6.
[329] Taberi, Tarih, c.3, s.198.

yürüyüşlüsünüz ve sayıca azınlıktasınız. Hale bakın ki böyle bir topluluk, bize ait bir işi, ele geçirmek istiyor."dedi ve sustu. Hz. Ömer cevap vermeğe kalkışsa da, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer'e mani oldu. Sonra Hz. Ebu Bekir, Sa'd b. Ubade'ye "Ey Sabit! senin görüşün nedir? Diye sordu. Sa'd b. Ubade'de" ben onlardan bir adamım! diye cevap verdi[330] Sonra Hubab b. Münzir "bir Emir bizden, bir Emir de sizden olsun !"[331] Ensar'ın dine hizmeti yanında muhacirlerin hizmeti az bir şey kalır" dedi. Hz. Ömer'de cevaben "Asıl muhacirlerin dine hizmeti yanında, Ensar'ın hizmeti, az bir şey kalır" dedi. Hubab b. Munzir, Hz. Ömer'in sözünü reddetti.[332] Hz. Ömer "Ey Ensar cemaati, Allah elçisinin halka namaz kıldırmaya Ebu Bekir'i görevlendirdiğini bilmiyor musunuz? Diye sordu. Ensar evet biliyoruz dediler. Hz. Ömer "Bundan sonra Ebu Bekir'in önüne geçmeye hanginizin gönlü razı olur?" dedi. Ebu Bekir'in önüne geçmekten Allah'a sığınırız dediler.[333]Bunlardan sonra Hz. Ebu Bekir, Ensar'a şöyle konuştu: "Ey İnsanlar! Biz muhacirler, insanların, İslamı ilk kabul edenleri, soy sopca en şereflileri, yurtça en üstünleri, yüzce güzelleri, Arablar içinde Hz. Peygamber en yakın bulunanlarıyız. Biz sizden önce Müslüman olduk, Kur'an'da Allah, sizden önce bizim ismimizi anmıştır. Sizler dinde bizim kardeşlerimiz, ganimette ortaklarımız, düşmanlarımıza karşı yardımcılarımızsınız. Biz emirler, sizler de vezirlersiniz.[334]Biz size danışmayı bırakmayız, hiçbir işi size danışmadan yapmayız.[335]

"Ey Ensar topluluğu! Sizler dile getirdiğiniz hayır ve iyiliklerin ehlisinizdir,

---

[330] İbn Abdi Rabbih, İkdul-Ferid, c.2, s.175; İbn Hişam, Siret, c.4, s.226,227; Ahmed b. Hanbel Müsned, c.1, s.56.
[331] İbn Sa'd, Tabakat, c.3, s.182; İbn Hişam, Siret, c.4. s.227
[332] İbn Abd Rabbih; İkdü'l Ferid, c.2, s.175
[333] Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.1, s.21; Suyuti, Tarih'ül-Hulafa, s.78.
[334] İbn Abd Rabbih, Ikdu'l Ferid, c.2,. s.111
[335] İbn Kuteybe, El-İmame ve's-Siyase, c.1, s.14–15

fakat bütün Arablar, bu riyaset işini, şu Kureyş kabilesinden başkası için hak tanımazlar. Onlar Arabların neseb ve mevki bakımından ortada olanıdır."[336] "Araplar, ancak, şu Kureyş kabilesi için dine girmişlerdir."[337] Hatta Hz. Ebu Bekir'in, bu toplantıda, Hz. Peygamberden "imamlar Kureyş'tendir" hadisini de delilleri arasında zikrettiği ifade edilmektedir.[338] Bunun üzerine Ensar "Bir emir bizden, bir emir de sizden olsun" teklifinde bulundu.[339] Bu teklifi reddeden Hz. Ebu Bekir "Bizler Emirler, sizler vezirlersiniz" Hubab b. Münzir" Hayır! Vallahi bu dediğini kabul etmeyiz" "Bir Emir bizden, bir Emir de sizden olsun" dedi. Tekrar Hz. Ebu Bekir Hubab b. Munzir'e cevaben; "Hayır, Bizler Emirler, sizler vezirlersiniz" dedi ve ister Ömer b. Hattab'a, isterseniz Ubeyde b. Cerrah'a biat ediniz.[340] Bu teklif üzerine, seslerin yükseldiğini, münakaşanın çoğaldığını gören Hz. Ömer ihtilafın tehlikeli bir boyut kazanmasından endişe ederek, bey'at etmek üzere Hz. Ebu Bekir'e elini uzatır, Hz. Ömer'i orada bulunan muhacirler ve Ensar takip ederler.[341]

Ensar'ın başlangıçta halife namzedi olan Sa'd b. Ubade, Hazrec'in reisi idi. Diğer Ensar kabilesi olan Evs'liler, Hazrec'in eski muhalifleri oldukları için, Sa'd yerine Ebu Bekir'i tercihe şayan bulmuşlardı .[342] Beni Saide avlusunda yapılan sınırlı bey'atı sonra, ertesi gün Medine mescidinde yapılan genel bey'at takip etmiş ve Hz. Ebu Bekir, Medine'de bulunan müslümanların kahir ekseriyetiyle

---

[336] İbn Hişam, Siret, c.4, s.227; İbn Sa'd, Tabakat, c.2, s.269; Buhari Sahih, c.4, s.194; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.1, s.56.

[337] İbn Abd Rabbih, Ikdü'l Ferid, c.2,s.111; Belazuri, Ensabul-Eşraf, c.1, s.582.

[338] Ebu-l-Hasan Ali b.Muhammed b.Habib, el Maverdi Ahkam'üs-Sultaniyye, s.6; Taftazani Şerh'ül Mekasıd, c.5, s.244–245; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eşari, Makalat'l-İslamiyyin, c.1, s.41. Krş: Mehmet Said Hatipoğlu, Hilafetin Kureyşiliği, A.Ü.İ.F. Der., Ankara 1978 (Ayrı basım) c. XXIII, s. 40–41–78

[339] Buhari, Sahih, c.4, s.194

[340] Buhari, Sahih, c.4, s.194, İbn Sa'd, Tabakat c.2, s.269

[341] İbn Hişam, Siret, c.4, s.227; Buhari, Sahih, c.8, s.27

[342] Hatipoğlu, Hilafetin Kureyşiliği, A.ü.İ.F. Der. C.XXIII, s.39

müslümanların ilk halifesi seçilmiştir.[343] Daha sonraki günlerde, Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesinin oldubittiye getirildiği yönündeki tenkitlere Hz. Ömer şöyle cevap verir: "Vallahi, o gün içinde bulunduğumuz durumda, Ebu Bekir'e biat etmekten daha iyisi yoktu. Şayet Ebu Bekir'e biat yapmadan oradan ayrılsaydık, Ensar kendi içlerinden birisine biat edeceklerdi ki, biz bundan endişe ettik, zira bu takdirde, ya biz Ensar'a istemeyerek biat edecektik veyahut muhalif kalacaktık, bunun sonu da anarşi idi."[344]

Hz. Ömer'in yukarıdaki sözlerinden ilk halife seçiminin sağlıklı bir şekilde olmadığı anlaşılmaktadır. İlk halife seçiminde baş siyasal aktör olan Hz. Ömer bile daha sonra seçimin aceleye getirildiğini ve meşveretsiz yapıldığını söyleyerek memnuniyetsizliğini belirtmiştir.[345]

Yine Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş sahabenin, "Emaneti ehline veriniz" ilkesini es geçmesini, cahiliye kalıntısı olan kabile mantığı ile hareket etmesini, birbirlerine ithama varacak söz ve davranışta bulunarak, düzeysiz bir siyasal polemiğe girmelerini de izah etmekte güçlük çekiyoruz.[346] Halbuki, Kur'an-ı Kerim'in getirdiği dünya görüşüne göre, değil Hz. Peygamber'in kavminden olmak, Hz. Peygamber'in, oğlu, kızı, kardeşi, amcası bile olmak, her hangi bir ayrıcalık tanınmasına imkân vermez. Çünkü Kur'an, müminlerin kardeş olduğunu[347], üstünlüğün ancak takvada olduğunu, insanların milletlere ve kabilelere ayrılmasının hikmetini, insanların birbirlerini sevip tanımalarına yönelik bir durum

---

343 Suyuti, Tarih'ul Hulefa, s.69. Hatipoğlu, Hilafetin Kureyşiliği, s.39.
344 İbn Hişam, Siret, c.4, s.226, Buhari, Sahih, c.8, s.28; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.1,s.56.
345 Bkz: İbn Hişam, Siret, c.4, s.226; Buhari, Sahih, c.8, s.28; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.1, s.56
346 Bu konuda geniş bilgi için bkz: Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.42–67.
347 Hucurat,49/10

olduğunu[348]açıklar. Hal böyle olunca kabile ve ırk farklılığı nasıl ayrıcalık ve üstünlük aracı olarak sunulabilir? Ayrıca Kur'an, İslam kardeşliğini kan bağına ve kabile değer ölçülerine göre değil, ortak değerlere inanma esasına dayandırır.[349]

Bu Kur'anî değerlerden anlaşılıyor ki Kur'an'a göre, Hz. Peygamber'in akrabası olmanın hiçbir ayrıcalığı yoktur. Seçim günü Hz. Ebu Bekir tarafından seslendirilen, Kureyş'in üstünlüğü nazariyesi, Beni Saide'de Hz. Peygamber'in kavminden olmanın istismarı neticesinde doğmuş,sonradan geliştirilerek hadisleşmiş ve İslam kültürüne girmiştir.[350] Hz. Peygamber'in kabilesinden olmanın gururunu bayraklaştıran Kureyş, kendisine kucak açan Ensar'ı bile siyasal bürokrasinin dışına itmiş ve Müslüman aristokrasisinin Kureyş'ten olmasını sağlamıştır.[351]Böylece, cahiliye devri kabilecilik zihniyeti, İslam'da, eski ilkel ve kaba formlarıyla olmasa bile daha ince, rafine ve gömlek değiştirmiş olarak etkinliğini sürdürmüş oluyordu. Kur'an ve sünnette muayyen kavim veya sülalelere has hiçbir hüküm yokken müslümanın lüzumsuz tevazu, feragat ve müsamahası, İslami devirde, gayri İslami bir düşünceye imkân sağlıyordu.Bu keyfiyet, evvela başkanlık makamının peygamber kabilesine hasredilmesine müteveccihdi. Müteakiben, iş bu kabilenin de dâhil olduğu bir kavmi takdis etmeye kadar vardı.[352]

Beni Saide gölgeliğinde, Kureyş'in üstünlüğü nazariyesine karşı ilk ciddi tepkiyi Ensar göstermişse de, onların bu tepkisinin arka planında İslami endişe değil,

---

348 Hucurat,49/13 Krş. Al-i İmran, 3/139
349 Bkz: Hud, 11/45–46; A-i İmran,3/68; Bakara, 2/124
350 Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.62; M.Said Hatipoğlu, Hilafetin Kureyşiliği, A.Ü.İ.F. Der. C. XXIII, s.78–79
351 Taha Hüseyin, el-Fitnet'ül-Kübra, c.1, s.35
352 M.Said Hatipoğlu, Hilafetin Kureyşiliği, A.Ü.İ.F Der. C.XXIII, s.87

daha çok kabilecilik içgüdüsünden kaynaklanan kaygılar söz konusuydu.[353] Zaten Ensar'ın Beni Saide'de başkanlığı kaybetmesinin nedeni de, kendi içinde kabilecilik mantığı ile hareket etmesidir.[354] Kureyş tarafının başkanlığı elde etmek için ileri sürdüğü gerekçelerin, yetersiz ve düzeysizliğine rağmen, müslüman tarihi boyunca yapılan diğer biat ve siyasi uygulamalara göre, Kur'ani anlayışa ve Hz. Peygamber'in siyaset etme tarzına daha yakın olduğu görülmektedir.[355]

Netice itibariyle Hz. Peygamber'den sonra sahabenin, Müslüman toplumunu ilgilendiren bir konuda, Müslümanların bütün kesimlerinin görüşlerini ve olurlarını alarak, toplumsal uzlaşma sonucunda, Müslüman devletinin başına birisini seçmeleri gerekirdi.

1.1. Hilafet Kuramı

Genel olarak Müslüman dünyasında yönetim görevini üstlenenler için klasik kelam literatüründe üç kelime kullanılmıştır. Bunlar Halife, Emirü'l-Mü'minin ve İmam kelimeleridir.[356] Bu kavramlardan her biri, geleneksel Müslüman toplumlarındaki yönetimin bir işlevine işleyişine veyahut da bir niteliğine karşılık gelmektedir. Hilafet kurumunun geçirdiği evrelere bağlı olarak ve hilafete alternatif iktidar güçlerinin ortaya çıkması sonucu, gerçek yönetim erkini belirtmek üzere melik kelimesi de kullanılmaya başlanmıştır.[357] Şimdi söz konusu yönetimle ilgili bu kavramları açıklamak istiyoruz.

---

353 Bkz: İbn Hişam, Siret, c.4, s.226–227; Buhari, Sahih, c.4, s.194; Ahmed b. Hanbel, Müsned c.1, s.56; Hatipoğlu, Hilafetin Kureyşiliği, s.39.
354 Bkz: Wellhousen, Arab Devleti ve Sukutu, s.8; M.Said Hatipoğlu, Hilafetin Kureyşiliği, A.Ü.F. Der. c.XXIII, s.39
355 Bkz: A.Muhammed Ahmed Celi, Dirasetu An'il-Fırak Fi Tarihi-l-Müslim, s.7.
356 Bkz: Taftazani, Şerh'ül-Makasıd, c.5, s.232 vd; Îci, Mevakıf, s.395; Eşari, el-İbane, s.165; Kadi Abdülcabbar, Şerh-u Usul'ü Hamse, s.750
357 Taftazani, Şerhül- Makasıd, c.5, s.239

Halife kavramı: Kelimenin kökü "H-L-F" dir. Mastarı hilafet olarak gelir. Half ise kuddamın zıddıdır.[358] Sözlükte hilafet, birinin ardından onun yerine geçmek, başkasına vekâlet etmek, kalfa, ikinci usta olarak tanımlanır.[359]Başkasının yerine geçme; ya yerine geçirilenin hazır bulunmamasından veya ölümünden veyahut acizliğinden ya da yerine geçene şeref vermek için olur.[360] Halifenin çoğulu "halaif" veya "hulefa" gelir.[361]Ve birinin arkasından onun makamına geçene denir.[362]Hilafetin terim manası ise, Hz. Peygamber'e vekâleten din ve dünya işlerinde umumi riyasettir.[363] Kur'an'da hilafet kelimesi geçmez. Sadece birinin ardından onun yerine geçen anlamında halife, çoğulu halaif ve hulefa kelimeleri geçer.[364]Ayrıca sözlük anlamından farklı olarak Sa'd süresinde halife kelimesi geçmektedir. Allah:" Ey Davud! Seni şüphesiz yeryüzünde halife kıldık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet, heva ve hevese uyma, sonra bu seni Allah yolundan sapıtır…"[365] buyurmaktadır. Bu ayette, Hz. Davud (as)'dan kendi keyfine göre değil, Allah Teala'nın kendisine bildirdiği umdeler doğrultusunda hükmetmesi istenmektedir.[366]Yani Hz. Davud (as) adaleti ikame etmekle görevlendirilmiştir.[367]

Emir Kavramı: İslam öncesi dönemde Araplar savaşmak için bölükler ve birlikler hazırlarlardı. Askeri birliğin başına getirdikleri komutana da emir unvanını verirlerdi. Emir, Arab dilinde feil ölçüsünde olup, memur edilmiş, görevlendirilmiş,

---

[358] Ragib İsfehani, Müfredat, s.293; İbn Manzur, Lisan'ül-Arab c.1, s.882.
[359] İbn Manzur, A.g.e, c.5, s.430; Hamdi Yazır, Hak Dini, c.1, s.300, Ferit Devellioğlu, Osmanlıca Lügat, s.379; Müncit, s.192
[360] Ragıp İsfehani, A.g.e, s.294
[361] İbn Manzur, A.g.e, c.1, s.883; Ragıp İsfehani, Müfredat, s.294; Müncit, s.192
[362] Hamdi Yazır, Hak Dini, c.1, s.300; Süleyman Uludağ, İslam Siyaset İlişkileri, s.51
[363] Taftazani, Şerh'ul Makasıd, c.5, s.232; Hasan İbrahim Hasan, Tarih'ül-İslam, c.1, s.428
[364] Bakara, 2/30; Araf, 7/69, 74.
[365] Sa'd, 38/26
[366] Hamdi Yazır, Hak Dini, c.6, s.4093
[367] Seyyid Bey, Hilafetin Mahiyeti, s.9

emir altına alınmış kişi anlamına gelmekteydi. Çoğulu ise ümeradır.[368]Cahiliye çağı adetlerini bırakamayan bazı Araplar, Hz. Peygamber'i "Mekke Emiri" ve "Hicaz Emiri" unvanıyla anıyorlardı. Sahabe Kadisiye ordusunun başkomutanı olduğu için Sa'd b. Ebu Vakkas'a müminlerin emiri diye hitap ederlerdi.[369]Emir'ül Müminin teriminin ilk kez Hz. Ömer için kullanıldığı belirtilmektedir.[370]Emir kelimesi Kur'an'da bir yerde geçmektedir. Bu ayette Allah; müminlerin Allah'a, peygambere ve kendilerinden olan emirlere itaat etmelerini istemektedir.[371]Hz. Peygamber, kendisinin katılmadığı bazı askeri faaliyetler için oluşturduğu askeri birliklerin başına getirdiği komutanlara emir unvanını verirdi. Böyle bir askeri birliğin komutanı olan Abdullah b. Cahş'a emir denilmişti.[372]Bu kavram, askeri birlikte ve toplumda disiplini sağlayacak kadar yetkiler içeren etkili bir unvandı.

Hz. Ömer zamanında Emir'ül-Müminin kavramının kullanılmasının nedeni bu unvanın fazla ihtişamlı ve abartılı olmaması idi. Kabile hayatından gelen Arapların sosyal ve siyasal anlayışına da uygundu. Bundan dolayı "Emir'ül-Müminin" unvanı beğenilmiş, benimsenmiş ve sevilmişti.[373] Bundan böyle "Emir'il Mü'minin" halifenin lakabı olarak kabul edildi ve bu unvan halifelere tahsis edildi. Emeviler döneminde bile halifeden başka kimse bu unvanı kullanamıyordu.[374]Daha sonraki dönemlerde ise vezirlere, valilere, komutanlara, özellikle de küçük bir bölgede özerk bir yönetim kuran beylere veya küçük hanedanların başında bulunanlara emir unvanı verilmiştir.[375]

---

368 Müncit, s.18; Ferit Devellioğlu, Osmanlıca Türkçe Lugat, s.260
369 İbn Haldun, Mukaddime, c.1, s.578
370 Suyuti, Tarih'ül Hulefa, s.138; İbn Haldun, A.g.e, c.1, s.579
371 Nisa, 4/59; Ulul Emr yorumu için bkz: Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.75–77
372 İbn Hişam, Siret, c.2, s.179
373 Süleyman Uludağ, İslam Siyaset İlişkileri, s.52
374 İbn Haldun, Mukaddime, c.1, s.579
375 Süleyman Uludağ, A.g.e s.52

İmam Kavramı*:* İmam kelimesinin de zaman zaman halife kelimesinin yerine kullanıldığı klasik kaynaklarda görülmektedir. Gerek Şii ve gerekse Sünni kaynaklarda, yönetim konusu imamet meselesi, yönetici de imam olarak isimlendirile gelmiştir.[376]İmam kelimesinin kökü "emme" çoğulu ise "eimme" şeklinde gelir. Sözlük anlamı; önder, yönetici, insan topluluğunun önüne geçip ona yol gösteren şahıs vb. anlamlara gelir.[377] İmamet ise Hz. Peygamber'den sonra din ve dünya işlerinde umumi bir riyasettir.[378] Maverdi de imameti, nübüvvete hilafet olarak tanımlar ve halifenin dini koruma ve dünya siyasetini yürütme görevlerini üstlendiğini söyler.[379] İbn Haldun ise hilafet ya da onun yerine kullanılan imameti şöyle tanımlar:"Dini korumak ve dünya siyasetini dine uygun olarak idare etmek hususunda şeriat sahibine naiblik etmek demektir."[380] İmam kelimesi, sözlük anlamına uygun olarak Kur'an'da da geçmektedir. Allah Hz. İbrahim'e:"Ben seni insanlara önder yapacağım deyince o,"soyumdan da" dedi.[381]Kur'an'da "Bizi takva sahibi olanlara önder kıl"[382]diye dua edenler övülmüştür. Kur'an Allah'ın İshak'a ve Ya'kub'a kendi emriyle liderlik yapma yetkisi verdiğini bildirir.[383]Kur'an kâfirlere önderlik yapan inkârcı liderlerden de: "Kâfirlerin önderleri yani Eimme-i Küfür[384]şeklinde söz eder. Yine Kur'an da, Allah'ın peygamberlerine göndermiş olduğu kitaplar için de imam kelimesi kullanmıştır.[385]

---

[376] Bkz: Kadı Abdülcabbar, Şerh'u Usul'ü Hamse, s.750; Eş'ari, el-İbane, s.165; el-İci, Mevafık, s.395,Taftazanî, Şerh'ül Mekasıd, c.5,s.232
[377] Ragıp İsfehani, Müfredat, s.87; Kadı Abdülcabbar, A.g.e, s.750 Ferit Devellioğlu, Osmanlıca Türkçe Lugat, s.516
[378] Taftazani, A.g.e, c.5, s.232
[379] Maverdi, Ahkamü's-Sultaniye, s.5.
[380] İbn Haldun, Mukaddime, c.1,s.481–482
[381] Bakara,2/124
[382] Furkan,25/74
[383] Bkz: Enbiya, 21/72; Secde,32/24.
[384] Tevbe,9/12
[385] Bkz: Hud,11/17; Yasin,36/12, Ahkaf, 46/12

Melik/Mülk Kavramı: Sözlükte, sahip ve malik olmak, elinin altında bulundurup tek başına tasarruf etmek[386]anlamındaki mülk kökünden türeyen melik kelimesinin çoğulu, mulük'dür. Birçok Sami dilde yer almaktadır. İslam'dan önce bazı kitabelerde kral unvanı olarak kullanıldığı görülmektedir. Melik kelimesi terim olarak, hükümdar, kral ve bir şehir veya bölgenin idaresiyle görevli hanedan mensubu yüksek devlet görevlileri için kullanılan bir unvandır.[387]

Hz. Peygamber'in vefatından sonra toplumun siyasi olarak yeniden yapılandırılması sürecinde müslümanlar melik unvanını benimsediler. Gerek ilk dört halife, gerekse, Emeviler döneminde olsun devletin başında bulunanlar ve Abbasi devlet başkanları çoğunlukla halife, emirü'l mü'minin ve nadiren de imam unvanlarını kullandılar. Fakat Müslümanların çoğunluğu Emevileri, devlet başkanının belirlenmesinde veraseti esas aldıkları ve ahlaken düşük olduklarından dolayı, İslami bir yönetim olarak değil, mülk olarak gördüler.[388]

Emevilerin daha hilafeti ellerine geçirmeden önce meliklere özendikleri,onlar gibi giyinip yaşadıkları ifade edilmektedir.. Muaviye Şam valisi iken Hz. Ömer, Şam'a geldiğinde, Muaviye'nin kıyafetini beğenmedi ve "Ey Muaviye! Kisraları mı örnek ediniyorsun? diye çıkıştı.[389]

Melik/Mülk kavramı sözlük anlamına uygun olarak Kur'an'da da geçmektedir. Kur'an'da melik/mülk kavramı Allah'a nisbet edildiğinde Allah'ın hükümranlığını, kudretini, her şeyin mülkiyet ve tasarruf hakkını kendi elinde

---

386 Ragıp İsfehani, Müfredat, s.774–775; Hamdi Yazır, Hak Dini, c.1, s.92
387 İslam Ansiklopedisi, T.D.V. yay. c.29, s.51
388 Taftazani, Şerh'l- Mekasıd, c.5, s.239; Suyuti, Tarih'ül-Hülefa, s.199 vd.
389 İbn Haldun, Mukaddime, c.1, s.513. krş. Suyuti, Tarih'ül Hülefa, s.195

bulundurduğunu ifade etmekte,[390] insana nisbet edildiğinde ise siyasal hükümranlığı içermektedir.[391] Bu anlamda Kur'an, Hz. İbrahim'in ailesine mülk verildiğini bildirir.[392] Onun soyundan gelen Hz. Yusuf'a[393], Hz. Davud'a[394] ve Hz. Süleyman'a[395] siyasal hükümranlık verildiğini bildirerek bu hükümranlığı nimet olarak niteler. Hatta Kur'an şeytanın Hz. Âdem (a.s)'ı sonu gelmeyen bir saltanattan söz ederek ayarttığını da açıklar.[396] Ayrıca Kur'an Allah'ın peygamberlerinin karşısında yer alan ve onların görev yapmalarını engelleyen Nemrut ve Firavun gibi zalimlere de mülk, yani hükümranlık verildiğinden söz eder.[397]Görüldüğü gibi Kur'an, hem Allah'ın hükümranlığından, hem de peygamberler ve onların karşısında yer alan düşmanlarının hâkimiyetinden bahsetmektedir. İktidar, hâkimiyet, peygamberler ve iyi insanların elinde olunca Allah'ın bir lütfu[398], diktatörlerin, zalimlerin ve zorbaların elinde olunca bir zulüm aracı olmaktadır.[399] Kur'an'da kötülenen ve övülen mülk yani hükümranlık değil, onu elinde bulunduran kişinin bunu zalimce veya adil olarak kullanmasıdır. Kur'an, melik-kral, hükümdar peygamberlerin mevcudiyetinden bahsettiği halde,[400] Hz. Peygamber'den hiçbir zaman melik, kral, hükümdar diye söz etmemiştir. Hz. Peygamber'de kendisini hiçbir zaman melik, kral olarak tanıtmamıştır. O, daima kendisinin Allah'ın kulu ve elçisi olduğunu söylemiştir.

---

[390]Fatiha,1/3;Bakara,2/107;Aliİmran,3/189;Maide,5/17,18,40;En'am,6/73;Araf,7/158;Tevbe,9/116;İsra,17/11;Hac,22/56;Mü'minun,23/88;Nur,24/42;Furkan,25/2.Allahın hükümranlığı ile ilgili diğer ayetler için bkz. Muhammed Fuad Abdulbaki, Muğcemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'an'il Kerim s.673–674

[391] Ragıb İsfehani, Müfredat, s.774–775. Bkz: Maide, 5/20;Neml,27/34;Enam,6/75;Araf,7/185

[392] Nisa,4/54

[393] Yusuf,12/101

[394] Bakara,2/251,Sa'd,38/20

[395] Bakara,2/102

[396] Taha,20/120

[397] Bakara,2/258 Zuhruf;43/51

[398] Sa'd.38/35

[399] Bakara,2/258;Kasas,28/4

[400] Yusuf,12/101;Bakara,2/102,251;Sa'd,38/20,35

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere, Kur'an-ı Kerim'de geçen halife, imam, emir, melik, mülk terimleri temelde beşeri ve siyasidir, dinle ilgisi dolaylıdır.[401]

Beni Saide toplantısında Hz. Ebu Bekir halife seçilerek, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların devletinin başına geçen ilk kişi oldu.[402]Hilafet rejimi Hz. Peygamber'den sonra kurulmuş olmasına rağmen, genel olarak Müslümanlar hilafet makamını dini bir makam olarak görüyordu.[403]Hz. Ebu Bekir'i de, Hz. Peygamber'in yerine geçen bir kişi olarak kabul ediyorlardı.[404]Hatta sahabeden bazıları Hz. Ebu Bekir'in Allah'a vekâlet ettiğini düşünerek O'na "Halifetullah" şeklinde hitap etmişlerdi. Hz. Ebu Bekir bu hitabı duyunca "Ben Allah'ın halifesi değilim, ben ancak Allah'ın elçisinin halifesiyim" diye uyarıda bulunmuştu.[405]Halifenin toplumun değil de, Hz. Peygamber'in vekili olması anlayışı birçok problemi beraberinde getirdi.

Çünkü İslam'ın en temel özelliklerinden biri, dini otoritenin reddidir. Kur'an, Hz. Peygamber'i denetleyici, zorlayıcı ve egemenlik kuran biri olarak değil, sadece tebliğ edici, uyarıcı, hatırlatıcı ve dini anlatmakla görevli biri olarak tanımlamaktadır. Bu konuda Yüce Allah peygamberine şöyle buyurmaktadır:

"Kur'an'ı bunalıma giresin diye değil; Allah'tan korkana bir nasihat olarak

---

[401] Bkz: Süleyman Uludağ, İslam Siyaset İlişkisi, s.51
[402] İbn Hişam,Siret,c.4,s.225–228;Ahmed b.Hanbel,Müsned,c.1,s.56.
[403] Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.77
[404] Bkz: Ahmed b.Hanbel, Müsned, c.5, s.404; Maverdi, Ahkam'üs-Sultaniyye, s.5; el-İci, Mevakıf, s.395;Suyuti, Tarih'ül Hulefa, s.27; İbn Haldun, Mukaddime, c.1,s.482
[405] Ahmed b.Hanbel. A.g.e c.1, s.10,11; İbn Haldun, Mukaddime, c.1,s.482; İbn Sa'd, Tabakat, c.3,s.183

gönderdik."[406]

"Öğüt ver, sen sadece bir öğüt verensin, onlar üzerinde bir zorba değilsin."[407]

"Yüz çevirirlerse sana düşen ancak tebliğdir."[408]

"Senin görevin sadece tebliğdir."[409]

"Eğer yüz çevirirlerse biz seni onların başına bekçi göndermedik."[410]

"Biz seni sadece bir uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderdik."[411]

"Dinde zorlama yoktur."[412]

"Sen inanmaları için insanları zorlamayacaksın."[413]

Zikredilen ayetlerde görüldüğü gibi Kur'an ne Allah'a ne de peygambere vekâleti asla onaylamaz. Bu çeşit vekâlet, siyasi bakımdan doğru olmadığı gibi hukuki bakımdan da doğru değildir. Hz. Peygamber vefat ettiğine göre, hukuken Onun vekili olabilme imkânı yoktur. Çünkü sadece hayatta olanlara vekâlet mümkündür.

Dini otoritenin olmaması devlet otoritesinin din karakterli olmadığını, bu yüzden dinin siyasi otoriteyi tayin etmediğini göstermektedir. Öyleyse yönetim beşeri bir olaydır. Yönetimin dayanacağı ilkeler de, yani yönetimin normatif yapısı

---

[406] Taha, 20/2,3.
[407] Gaşiye,88/21–22.
[408] Al'i İmran,3/20
[409] Maide,5/19,99
[410] Nisa, 4/80;Enam,6/104,107;Hud,11/86
[411]Bakara,2/213;Maide,5/67,99;Ahzab, 33/45
[412] Bakara,2/256
[413] Yunus, 10/99

da insana dayanmaktadır. Kısaca yönetim bir insan işidir. Zira Allah'ın halife olarak yaratıp, onu yeryüzünün imarına, düzenli ve güvenli bir toplumsal hayat içinde kimsenin hukukunu ihmal etmeden yaşamaya memur etmesi, insana yetki ve sorumluluk vermesi, siyasal tercih ve iktidarın kaynağının beşeri olmasını zorunlu kılar.[414]

Müslümanlar, Hz. Peygamber öldükten sonra, onun yerine geçecek kişinin Hz. Peygamber'e hilafet ettiğini kabul etmişlerdi.[415] Böyle bir düşünce sonucunda müslüman devletinin başına geçen kişinin Hz. Peygamber'in halifesi olduğu anlayışı, dinen, Hz. Peygamber'in halifesi kim olacak? sorusunu da müslümanların siyasal gündemlerinin merkezine yerleştirdi. Müslümanlar, halifenin Hz. Peygamber'in değil de ümmetin vekili[416]olduğu gerçeğinden hareket ederek bir siyaset felsefesi üretebilselerdi, birçok problem ortaya çıkmazdı. Bununla beraber halifenin, dini liderliği mi, yoksa sadece siyasi liderliği mi üstlendiği netleşmemiştir. Zira Hz. Peygamber, sağlığında her iki liderliği, yani risalet görevinden gelen dini liderlik ile toplumsal ve siyasal liderliği birlikte yürütmüştü.

Hz. Peygamber'in dinsel ve siyasal liderliği, kişiliğinde birleştirmesi olayı ciddi bir problem olmuştur. Bu, Hz. Peygamber'in algılanması ve anlaşılmasına ilişkin temel bir sorunu da gündeme getirdi. Hz. Peygamber'in siyasi ve dini rolünü tanımlamaya yönelik iki algılama biçimi ortaya çıktı. Biri siyasi ve dini boyutları

---

414 Ali Bardakoğlu, Teokratik Açıdan İslam ve Demokrasi, Yasama İslam ve Demokrasi, T.D.Y. yay. S.367

415 Hz. Peygamberin vefatından sonra onun siyasal görevini üstlenen Hz. Ebu Bekir'e Müslümanlar "Halifetü Rasulullah" ünvanını vermişlerdi. Sahabeden birisi Hz. Ebu Bekir'e "Ey Allahın halifesi" şeklinde hitap edince Hz. Ebu Bekir buna itiraz ederek "Ben Allahın halifesi değilim fakat Allahın elçisinin halifesiyim" uyarısında bulunmuştur. Bkz. İbn Hanbel, Müsned, c.1, s. 10-11; İbn Sa'd, Tabakat,c. 3, s. 183. Krş. Taftazani, Şrehul Makasıd, c.5, s. 256

416 Muhammed Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.51

ayırmaksızın, Hz. Peygamber'in tecrübesini modelleyen yaklaşım, diğeri ise Hz. Peygamber'in tasarruflarından, risaletle ilgili olanları ile siyasi ve içtihadi olanları birbirinden ayıran yaklaşımdı.[417] İlki daha sonra açıkça Şii imamet anlayışında sistemleştirildi. Şia, risalet görevinin içerdiği dini ve ilahi liderlik misyonunun, imamlar için de geçerli olduğunu düşündü. Siyasi liderlik yoluyla dini liderliğin de devam etmesini, Allah'ın adalet ve lütfunun bir gereği şeklinde yorumladı.[418]

Ehli Sünnet ise siyasi ve dini liderliği birbirinden ayırdı. Ehli sünnet'in yaklaşımına göre Hz. Muhammed'in ölümüyle birlikte risalet, hem kurum olarak hem de işlevsel açıdan sona ermiş olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra halife olan bir kişi, Hz. Peygamber'in dinsel değil de siyasal liderlik misyonunu üstlenmiş olmaktaydı. Gerçekten de Sünni hilafet kuramında, siyasal iktidarı dinsel iktidardan farklı bir düzleme yerleştirme gayreti açıkça hissedilmektedir. Ancak Sünni yaklaşımın, seküler bir yaklaşımla karıştırılmaması gerekir. Çünkü Sünni siyaset bilimcilerin yapmaya çalıştığı şey dini siyasetten tümüyle ayırmak değil, din siyaset özdeşliği tezini yumuşatmaktı. Siyasetin usul konusu olmayıp, içtihadi bir mesele olduğunun ifade edilmesi bu amaca yöneliktir. Nitekim yine Sünni bilim adamları, siyasetin dinin amaçlarını gerçekleştiren vazgeçilmez bir araç olduğu görüşündedirler.[419]

Yönetim işleri konusunda Allah'ın emrinin, topluma ait işlerin, toplumsal

---

[417] Mehmet Evkuran, Ehli Sünnet Siyaset Düşüncesinin Yapısı ve Sorunları s.170–171

[418] El-Kummi, Ebu Cafer, Muhammed b. Ali (ö.381/991) Risalet'ül-İtikadat'il-İmamiyye (Şii İmamiyye İnanç Esasları) çev. Ethem Ruhi Fığlalı, s.19;Muhammed Rıza el-Muzaffer, Akaidu'l-İmamiyye (Şia İnançları) çev. Abdulbaki Gölpınarlı, İst.1978,s.51

[419] Bağdadi, el Fark Beyne-l Fırak, Beyrut, trz.,s.349;Taftazani, Şerhül Makasid, c.5.s.236 Bakıllani, Ebu Bekir Muhammed b. Et-Tayyib, Temhid'ül-Evâi-l ve Telhisud-Delâil, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, s.477

irade tarafından düzenlenmesinin istenmiş olması[420] işlerin ehil olanlara verilmesinin emredilmesi ve hükmedildiği zaman adaletle hükmedilmesinin istenmesi de[421] göstermektedir ki siyasi egemenlik insana aittir. Ancak seçme iradesi olandan, ehil insanlara görev vermesi istenir, hükmetme gücü bulunandan adalet talep edilir, kazandığı tecrübeye göre karar verecek olana, insanlara danışma tavsiyesinde bulunulur. Allah'ın ontik hâkimiyetini[422] vurgulayan ayetlerin manasını, siyasi hâkimiyete dâhil etmek, bir fütursuzluk örneğinden başka bir şey değildir. Çünkü bu ayetlerin siyasi egemenlikle bir alakası bulunmamaktadır.[423]

İslam'ın siyasi söylemine referans olarak gösterilen ayetler, iktidarın temel mihverini ayakta tutma, adaleti gözetme ve bunları yaparken her türlü kin ve garezden uzak olarak dengeli ve ölçülü bir tutumun ve davranışın esas alınmasını vurgular. Zulmü önlemek, haksızlığı gidermek, bozguncilara fırsat vermemek, maslahatı gözetmek, hakkı hakikati ayakta tutmayı ifade eder. Mesela, "Allah'ın

---

[420] Şura, 42/38

[421] Nisa,4/58

[422] Ontik hakimiyet: Varlıksal hakimiyet yani kozmolojik anlamda, göklerin ve yerin mülk ve tasarrufunun Allaha ait olması.

[423] Hüküm kelimesinin geçtiği üç ayetten biri, Enam süresinin 57. ayetidir. Bu ayette tapınma ve ibadetin Allah'ın hükmüyle olacağı, acele istenen şeyler konusunda Hz. peygamberin bile bir dahlinin bulunamayacağı ifade edilmektedir. Yusuf süresinin 40. ayetinde ise, bir şeye tapınmanın meşru olması için, Allah'ın o konuda belge göndermesinin gerekliliği belirtilmekte ve bu hususta yalnız Allah'ın hüküm koyacağına dikkat çekilmektedir. Aynı sürenin 67. ayeti de şöyledir: "Babaları (Yakub) 'oğullarım tek bir kapıdan değil ayrı ayrı kapılardan girin. Ama Allah katında size bir faydam olmaz. Hüküm ancak Allah'ındır, O'na güvendim, güvenenler de O'na güvensinler dedi". Bu ayette, Yakub (a.s),oğullarına, şehre güvenlik içinde girmek için bir tavsiyede bulunmaktadır. Ama yine de Allah'a tevekkülün gerekli olduğunu ifade etmektedir. Görüldüğü gibi söz konusu ayetler, toplumun yönetimi, yani siyasetle ilgili değildir ve mutlak güç sahibinin Allah olduğunu belirtmektedir" (Ahmet Akbulut Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi, İslami Araştırmalar Der. C. 8, say.3-4, 1995, s. 150-151) "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'a aittir." (Şura, 42/49) "Bilmez misin göklerin ve yerin mülkiyet ve hükümranlığı yalnızca Allah'ındır?." (Bakara, 2/107) "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır…"(Al-i İmran, 3/189) "Göklerin ve yerin mülkü yalnız Allah'ındır…" (Tevbe 9/116) vb. ayetlerde karşılığını bulan Allah'ın gökyüzünün olduğu gibi, yeryüzünün de Rabbi olmasından hareket ederek siyasal egemenliğinde Allah'a ait olduğunu çıkartmak, bu ayetlerin teosantrik retoriğini gözden kaçırmak demektir. Eğer bu ayetler sadece teolojik doktrin metinleri olarak okunurlarsa bütün imalarını kaybederler. Bu ayetlerdeki ifadeler muannit müşrikleri takbih ve tehdit eden azarlama ifadeleridir. Sofistike doktrin metinleri değildir. Burada maksat Allah'ın ulûhiyet ve rububiyetinin vurgulanmasıdır. Bkz. İlhami Güler, Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, s.125,139,147

indirdiği ile hükmetmeyenler, inkârcılardır"[424] ayetinin öncesine ve sonrasına ve en önemlisi diğer ayetlere baktığımızda Allah'ın indirdiğinden açıkça "adalet ve hakkaniyet" ilkelerinin kastedildiğini görürüz.[425] Bu yüzden "kim Allah'ın hükmüyle hükmetmezse" ayetini "kim hak ve hakkaniyeti, adaleti ayakta tutmazsa şeklinde anlamak icab eder. Nitekim bu konuda yapılan bir araştırmada, ayette asıl önemli olanın "hükmetmenin" insana izafe edilmesi olduğu belirtilmektedir.

Hükmetme, amel etme, sabit hükümleri uygulama değil, Kur'an-ı Kerimin öncüllerinden hareket etmek suretiyle yeni hükümlere varma, sonuca ulaşmadır. Bu anlamda hükmetme, bilginin hükümranlığını ve hukukun üstünlüğünü sağlama anlamına da gelmektedir.[426] Zaten Ehli Sünnet âlimleri," ve men lem yahküm" ibaresini "ve men lem yusattık" şeklinde anlamışlardır. Yani onlara göre insanı kâfir, zalim ve fasık yapan Allah'ın hükümlerini uygulamama değil, onlara inanmamadır. Sünni kelamcılar devleti inancın bir parçası değil, bir kamu yararı ve toplumsal örgütlenme meselesi olarak değerlenmişlerdir.[427] Ehli Sünnet, devlete bir akit nazarıyla bakmış ve yönetim meselesini "Füru"'dan addederek, muamelattan saymıştır.[428]Muamelatta esas olan ise kamu yararı ve insanın refahıdır.

---

[424] Maide, 5/44, Bkz: Mehmet Aydın, İçe Kritik Bakış, s.162

[425] Ethem Ruhi Fığlalı, Egemenlik Kimindir?" Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan, 1997, s.25

[426] A.Bülent Ünal, İlk Devir İslam Düşüncesinde Hakimiyet Kavramı ve Tezahürleri, Basılmamış Doktora Tezi, D.E.Ü.S.B.Ent.,İzmir, 1997,s.218–222

[427] Bkz. İmamü'l Haremeyn el-Cüveyni, Kitab-ül İrşad, Kahire,1950, s.410;Gazali, el-İktisad fi'l-İ'tikad, Kahire trz, s.134.el-Cürcani; Şerh'ül Mevakıf, Kahire, H.1311, c.3, s.261; Şerafeddin Gölcük, İslam Akaidi, İst.1994, s.140

[428] El-İci Mevakıf, s.395; Taftazani, Şerh'ül Makasıd, c.5 s.233; Abdülcabbar, Şerh'ü Usulu Hamse, s.755 Ehli Sünnet, devlet seman gereklidir derken şu delile dayanmıştır. Çünkü yönetici nasbı, insandan zararı defetmek demektir. Nefisten zararı defetmek ise vaciptir. Hatta bazı Mu'tezili düşünürler, bir devletin varlığının gerekliliğinin seman değil aklen vacip olduğunu söylemişlerdir. Yani onlara göre, bir devletin var olmasını din değil, akıl gerekli görür. Meşhur mütekellimlerden Cahız, Ka'bi Hayyat ve Ebu'l Hasan el Basri bu son görüşü benimsemişlerdir.
Bkz. Fahrettin Razi, Muhassalu Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukemai ve'l-Mütekellimîn, Kahire Trz.,s.240;el-İci,Mevakıf,s.395–397 Taftazani, Şerh'ül Makasıd, c.5,s.235

Yönetici nasbının vacipliğine hükmeden Sünni ve Mutezili ulema,[429] bu vucubiyetin, Şianın görüşünün aksine Allah üzerine değil, toplum üzerine olduğunu da ifade etmişlerdir.[430] Bu, otoritenin ilahi olduğunu reddetmek olduğu gibi, onu, insan doğası üzerine temellendirmek de demektir. Yönetici belirlemenin yolu içtihat ile ortaya çıkacak hür bir seçimdir. Çünkü yönetici belirleme konusunda Hz. Peygamber'den her hangi bir nas varid olmamıştır. Yönetici olmanın şartı ise, ilim, adalet ve siyaseti bilmektir.[431]Sünni kelam ekolü en azından bize şunu vermiştir: Yasal iktidar konusu, bir iman meselesi değil, fikri bir meseledir ve bu nedenle rasyonel bir tartışmaya ve değişime açık bir konudur. Devlet bir realitedir, sosyal ve insani bir gerekliliktir, fakat dini bir gereklilik değildir. Zaten sahabe de hilafeti imani bir mesele olarak değil, siyasi bir iş olarak görüyordu.

Müslümanları herhangi bir yönetim biçiminden men eden bir nass'ın olmaması ilk dört halifenin birbirinden farklı usul ve metotlarla hilafet makamına atanmaları, bu işin akla ve içtihada bırakılmış olduğunun en açık delilidir.[432] İlk dönemden itibaren Müslümanların imamet konusunu itikadi bir mesele olarak görmemelerine rağmen, bu konu itikadi alana taşınmıştır. Şia, devlet başkanı seçimini itikadi bir sorun olarak görmüş, Ehli Sünnet kelamcıları da Şia'nın imamet kuramını reddetmek için bu konuyu kelam kitaplarına almışlardır.[433]

İmamet konusunun kelam kitaplarında yer alması geleneksel müslüman kültürüne din-siyaset özdeşliği anlayışının yerleşmesine zemin hazırlamıştır.

---

429 Taftazani, Şerh'ül Makasıd, c.5,s.235; el-İci,Mevakıf,s.395
430 Taftazani, A.g.e, c.5, s.235–236
431 Bkz.Bağdadi, el-Fark Beyne'l-Fırak,Beyrut trz.,s.349;
432 Bkz:Halifelerin hilafet makamına geliş usulleri için Bkz:Taftazani, Şer'hü'l-Makasıd ,cilt 5 s.233 vd.; Maverdi, Ahkam'üs-Sultaniye, s.6 vd.; Cabiri, İslam'da Siyasal Akıl, s.259, 262; Muhammed Ebu Zehra, Mezhepler Tarihi s.101–103
433 El-İci, Mevakıf, s.395; İbn Haldun Mukaddime, c.1.s.496; Taftazani, Şerhül-Makasıd, c.5.s.232

Dolayısıyla Müslümanlar, siyaset konusunda bizzat kendi yaptıkları kanunların ya da oluşturdukları kurumların mahkûmları olmuşlardır.[434] Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabenin bulduğu siyasal çözüm, bir süre sonra siyasal sorun olmuştur.

Hz.Ebu Bekir halife olduğunda politik tasarruflarının eleştiriye açık olduğunu belirtmek için: "Sizin başınıza getirildim ama hiçbir bakımdan sizden iyi değilim, eğer iyi işler yaparsam beni destekleyin, şayet kötü işler yaparsam beni düzeltin"[435] demişti. Hz. Ömer de hutbelerinde benzeri şeyleri söylüyordu.[436] Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer bireysel olarak sonuna kadar dini naslardan besleniyorlardı. Fakat hiçbir zaman siyasi tasarruflarını dogmatik olarak Allah'a, Kur'an'a dayandırmıyorlardı.

Hz. Ömer, sevad arazisinin savaşa katılan gazilere dağıtılmamasına,[437] müellefe-i kuluba verilen payı kaldırmaya karar verirken bu konudaki ayetlere şeklen ters düştüğünün fakında idi.[438] Hz. Ömer, söz konusu ayetleri, muhafazakâr sahabiler gibi anlamıyordu.[439]

Sonuç olarak, İslam'ın kurumsal bir yapı olarak önerdiği bir yönetim sistemi ve kuramı yoktur. İslam davetinin gelişmesiyle birlikte, başlangıçta ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra, "savaş emiri" örneği üzerine dayanan bir yönetim sistemi kuruldu. Bu, zamanın ihtiyaç duyduğu, koşulların dayattığı bir durumdu.[440] Başlangıçta yeterli olan bu siyasal yapılanma daha sonraki gelişmelere, barışçı ve

---

434 Fazlur Rahman, Allah'ın Elçisi ve Mesajı s.103
435 İbn. Hişam Siret, c.4.s.228
436 Suyuti, Tarihü'l Hulefa, s.139–146;Muhammed Said Aşmavi, İslam'a Karşı İslamcılık, Çev. Sibel Özbudun, 1993 s.89
437 İmam Ebu Yusuf, Kitabül Haraç s.115- 117
438 Bkz: İbn Kesir, Tefsir'ül Kur'ani'l Azim, c.2,s.365; Suyuti A.g.e s.137
439 İlhami Güler, Politik Teoloji Yazıları, s.69
440 Cabiri, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma s.88;krş. Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku s.167- 168

hukuki bir çözüm bulamadığından kılıç konuşmaya başladı böylece hilafet saltanata dönüştü.

Hz Osman'ın hilafeti döneminde siyasi isyanlar başlamıştır. Bu süreç, Hz. Ali'nin hilafet makamına gelmesiyle daha da hızlanmış, siyasi çekişmeler iç savaşlara dönüşmüştür. Muaviye'nin hilafeti ele geçirmesinden sonra fetihlerle çok kısa sürede genişleyen müslüman devleti yeni bir safhaya girmiştir. Bu dönemde devlet idaresi iyice dünyevileşmiştir.

1.2. Emeviler'de Dünyevilik Olgusu

Emevilerin iktidarı eli geçirmesiyle birlikte, başta yönetici elit tabaka olmak üzere, kültürel ve kurumsal hegemonya dinsel olmasına rağmen zihinsel dünyevileşme emareleri başlamıştır. Aslında dünyevileşme emareleri Hz. Osman'ın hilafete geçmesiyle birlikte hissedilir olmuştur. Yönetimde Emevilik unsuruna ağırlık veren Hz. Osman, Hz. Ebu Bekir ve Ömer'in yakınlarına idari görevler vermemesini eleştirerek[441] akrabalarını tutmakla, onları idari makama getirmekle öğünmekte idi.[442] Hz. Osman zamanın da Emeviler memuriyetleri bir nevi arpalık edindiler.[443] Hz. Osman Kûfe valiliğine ana bir kardeşi Velid. b.Ukbe'yi atadı. Bu zat şarap düşkünüydü, içki içip namaz kıldırınca, Kûfe halkı durumu halifeye bildirdiler. Olayın doğruluğu tespit edilince, Hz. Osman Velid'i görevden aldı.[444]

---

[441] Belazuri,Ensab,c.5.s.28 Krş:İbn Kuteybe, el-İmame ve's Siyase, c.1,.s.35
[442] İbn Sad, Tabakat, c.3,s.64 Krş: Nisa,4/135
[443] Yaşar Kutluay, İslamiyet'te İtikadi Mezheplerin Doğuşu,s.32; İbn Sad ,Tabakat c.5,s.49;Yakubi Tarih c.2.s.219
[444] Ahmet Emin, Fecrül-İslam, s.141;Şibli, Asr-ı Saadet, c.5,.s.284–287

Muaviye, siyasetin muhtevasını ve amacını “güzel yeme, güzel içme”[445] olarak belirlemiştir. Muaviye’nin siyasi hayatını üzerine bina ettiği prensiplerden diğer birisi de; parasının iş gördüğü yerde konuşmaya, konuşmanın yettiği yerde kırbaca, kırbacın yettiği yerde kılıca gerek olmadığı, eğer çaresiz kalırsa kılıca başvurmak gerektiği prensibi idi.[446] Muaviye’den rivayet edilen söz ve eylemler, teklifler, onun iktidarının dünyevi niteliğini açıkça ortaya koymaktadır. Muaviye tamamen ganimet paylaşımına yönelik yeni bir siyasal sözleşme önermiştir. Bu durum, siyasi söylem düzleminde yeni bir dönüşümü, kopuşu, devlet kurgusu ve yapılanmasını ifade etmektedir.

Muaviye, İslami esaslarla bağdaşmayan, cahiliye çağının ruhuna uygun bir devlet kurdu.[447] Emeviler devleti bir Arap devletine dönüştürmüşler, bu devlet ise tamamıyla dünyevi, laik bir hüviyet taşımaktaydı. Emeviler döneminde İslam’ın doğduğu Mekke-Medine musiki ve eğlence merkezi haline gelmişti. Hicaz bölgesinde yetişen müzisyenlerin pek çoğu aşk şarkıları söylüyordu. Yani daha önce söylenen şarkıların temaları ile bu dönemde söylenen şarkıların temaları değişiyordu.[448]Cahiliye döneminde, müşrik Arapların bütün faaliyetlerini motive eden, kabile asabiyeti, ganimet tutkusu, şarap, şiir,eğlence, saz-söz ve kadın, Emevi sarayına tekrar geri dönmüştü.”Habbâbe şarkı söylediğinde Yezid b. Abdülmelik uçuyorum diyordu. Kendisi dans etmede müzisyenlerle rekabet ediyordu. Kendisine

---

[445] Cabiri A.g.e,. s.464,466
[446] Belazuri, Ensab, c.4, s.21; İbn Abdirabbih, İktü’l Ferit, c.1, s.25
[447] Kadî,Fıraku’l-İslamiye,s.87; H.Gazi Yurdaydın, Devlet ve Din,A.Ü.İ.F.D.C.XXVI, s.176.
[448] Bkz. Mesudi, Murucü’z- Zeheb ve Medain ül Cevher, Beyrut 1988, c. 3, s.241; Philip K. Hitti, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, İstanbul, 1980 c. 2. s.427 Corci, Zeydan, İslam Medeniyet Tarihi İstanbul 1965, c.3, s. 61 İrfan Aycan, İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı, A.Ü.İ.F.D ,c.XXXVIII,s.156-193

eşlik edenlere pek çok ödüller veriyordu.[449]

Emeviler bir taraftan Bizans saray usullerini benimserken,[450]diğer yandan bedevi alışkanlıklarından da kurtulamıyorlar ve milli Arap karakterini muhafaza ediyorlardı. Emevi sülalesi mensupları İslam'dan o kadar uzaklaşmışlardı ki, mesela; II.Yezid'in gayri ciddi ortamlarda bulunması, içkiye düşkünlüğü, musiki ve şiirin o'nun için Kur'an'dan daha sevimli olması kardeşi Hişam'ı üzüyordu.[451]

Habbâbe bir gün:

"Köprücük kemiği ile küçük dil arasında acılık ki, ne yutulur, ne sükût verir. Ne de rahata kavuşturur" şarkısını söylerken Yezid gene birden bire coşmuş ve uçmak istemişti. Habbâbe:

—Ey Mü'minlerin emiri, sana ihtiyacımız var uçma!

—Vallahi uçacağım!

—Halkı ve hilafeti kime bırakacaksın?

—Vallahi! Sana demiş ve Habbâbe'nin ellerini öpmeye başlamıştı. Habbâbe'nin ölümü üzerine üzüntüden ölmüştür.[452]

Yezid b. Muaviye, putperestlik devrine ait spor oyunlarına karşı ilgi duyardı.

---

[449] İsfahani, El –Eğani (Thk. İbrahim El-Ebyari)Kahire,1969,s.6448; Şevki Dayf, Eş-Şiir ve-l-Ğına Fi-l Medine ve Mekke,1979,s. 40-41;İrfan Aycan. A.g.m. s.182
[450] Suyuti, Tarih'ul Hulefa, s.196,203
[451] Julius Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, çev: Fikret Işıltan, Ank, 1963,s.166,169
[452] Taberi, Tarih, c.7 s.22–24; İmaduddin Halil, İslam Tarihi bir Yöntem Araştırması, çev: Übeydullah Dalar, İst.1985, s.109–112: G.van Vloten, Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti Şia ve Mesih Akideleri üzerine Araştırmalar, s.88–89;Welhausen, A.g.e. s.153

Meclisine en kötü kimseleri toplar, musiki nağmeleri arasında içki içerdi,[453] Abdül Melik b. Mervan, insanları küçük görür, döver, azarlar ve hapsederdi. Halifelik döneminde sahabelerden ve tabii'nin ileri gelenlerinden birçok kişi öldürülmüştür.[454]

Velid b. Yezid b. Abdülmelik; içki içer, Allah'ın haramlarını hafife alırdı. Hac'da Kâbe'nin üstünde içki içmek istedi, üvey annesiyle nikâhlandı. Allah'ın emirlerini küçümseyen fasığın birisi idi.[455]

II. Velid bir sabah imamlık yapmak üzere güzel bir harem kadınını camiye yollamıştır.[456] Emeviler camide dahi şarap masası kurabilmişlerdir. Şer'i hukuk kurallarına pek itibar etmemişlerdir.[457]

Emeviler kendilerine göre sünnet uydurmuşlardır. Mesela: Muaviye "Ömer'in Sünneti" diyerek ölen bir valinin veya üst düzey memurun servetinin yarısını devlet hesabına geçirmekte bir sakınca görmemiştir.[458]Kendisinden sonraki Emevi halifeleri de aynı "yol"dan yürüdü. Valileri görevden aldıklarında ve valiler istifa ettiklerinde, sıkı bir inceleme yaparlardı. Emanetlerini ve mallarını bıraktıkları yerleri söyleyinceye ve aldıkları malı Beytül-male geri verinceye dek işkence yaparlardı.[459]

Emevilerin son dönemlerinde fesad iyice yaygınlaştı. Görevine başlayan bir emirin aldığı ilk tedbir, selefini, bütün memurları ve kulları ile birlikte hapsetmek ve kendinden önceki idare zamanında hapsedilmiş olanları salıvermekti.[460]Vergileri

[453] Bkz: Welhausen, Arap Devleti ve Sükûtu, s.67.72.80; Suyuti, Tarih'ul Hulefa, s.209.
[454] Suyuti, Tarih'ül-Hülefa, s.220.
[455] Suyuti, A.g.e, s.250.
[456] Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, s.13.
[457] Geniş bilgi için bkz: Suyuti, Tarih'ül-Hulefa, s.194–254.
[458] Taberi, Tarih, c.III, s.216.
[459] Cabiri, İslam'da Siyasal Akıl, s.505.
[460] Gerlof Van Vloten, Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar, çev: Mehmet S. Hatipoğlu, Ankara, 1986, s.22–23

ağırlaştırarak halka zulüm yapıyorlardı.[461] Vergisini denkleştiremeyenlere gelince, bunlar kızgın güneş altına konarak istenen miktar sağlanmaya çalışılırdı, kurbanların üzerine zeytinyağı dökülerek azabın, işkencenin şiddeti ağırlaştırılırdı. Boyunlarına asılı taşları ve su tulumlarını taşımaya mahkûm edilirler, tek ayak üzerinde saatlerce kalmaya zorlanırlar, namaz secdesi yapamayacak derecede bağlanırlardı.[462] Maveraünnehir'de dihkanlar[463] harac memurları tarafından güneşe yatırılır, elbiseleri çıkarılır, kayışlarla yüzlerine vurulurdu.[464]Hatta Haccac yeni Müslümanları cizye vergisi ödemeye zorlamıştır.[465]Bu usulsüz uygulamalar, Emevilere karşı eskiden beri var olan kini artırmıştır. Emevi rejimine karşı şikâyetler günden güne çoğalmıştı. Memurların görevlerini suiistimal etmeleri, toplumun çoğunun sıkıntı çekmesine karşılık, devlet imkânları ve parasının belirli kişilerin cebine akması, zina, fuhuş, kumar ve içkinin eğlence sayılarak cezasız kalması toplumun büyük çoğunluğunu rahatsız etmişti.[466]

Emevilerin yönetimi ellerine geçirmesiyle dünyevileşen Müslüman devleti, tarihi meşruluk zemini ve dayanağını da kaybetmişti. Emevi yönetimi, kuruluşundaki bu gayri meşruluğun sıkıntısını sürekli çekmekteydi. Yöneticiler siyasal tasarruf ve eylemlerine meşruiyet kazandıracak nitelikli düşünce ve yorumlarını desteklemiş karşıt görüşler karşısında ise çok acımasız uygulamalarda bulunmuşlardır. Emeviler, yönetimlerini devam ettirmek, zulümlerini örtbas etmek için Kureyş maskesini de kullanmışlar ve bu konudaki çeşitli rivayetlerle kendilerinin haklılığını ortaya

---

[461] İmam Ebu Yusuf, Kitab'ül-Haraç, s.142
[462] G.Van Vloten, A.g.e, s.23,24
[463] İran asıllı haraç memurlarına bu isim verilirdi.
[464] G.Van Vloten, A.g.e, s.24
[465] G.Van Vloten, A.g.e, s.28
[466] J.Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu, s.29.

koymayı ve kendilerini temize çıkarmayı da ihmal etmemişlerdir.[467]

Bu konuda ilk adımı da Muaviye atmıştır: Halifeliği sırasında Şam sokaklarında gezerken Muaviye şöyle dedi: "Ya İbn Mes'ade, Allah Ebu Bekir'e rahmet etsin; o dünya nimetlerini aramadı, dünya da onu aramadı.Dünya Ömer'i aradı, ama o dünyayı aramadı.Ve Osman dünyayı istedi ve dünya da ona erişti.Ama biz dünyaya yarı belimize kadar gömüldük."dedi. Sonra da pişmanlıkla ekledi: "Vallahi bu şüphesiz mülktür ve Allah onu bizim elimize verdi".[468]

Taberi'nin bu rivayetine göre bizzat Muaviye kendi yönetim tarzının hilafet değil, mülk olduğunu kabul etmektedir. Aynı zamanda dünyeviliğine, dünyevileştiğine kendisi tanıklık etmektedir. Dünyevileşmeyi de Allah'ın takdiri olarak değerlendirmektedir.

Hz. Ömer, Muaviye'nin dünyaya dalışını, Şam valiliği sırasındaki giyim ve kuşamını göstererek O'na;"Ey Muaviye! Kisraları mı örnek ediniyorsun? Diyerek hoşnutsuzluğunu ifade etmişti.[469]Başka bir rivayette ise Hz. Ömer, Muaviye için "İşte Arab'ın Kisra'sı"[470]demişti. Hem Muaviye ve hem de kendisinden sonra gelen Emevi yöneticileri sapkınlıklarını, zulümlerini dünyaya saplanıp kalmalarını, halka yapmış oldukları işkenceleri perdelemek için hep ezeli kader ideolojisini mazeret göstermişlerdir. Hep olup bitenleri Allah'a izafe etmişlerdir.[471]

Muaviye Hz. Ali ile giriştikleri Sıffın savaşında askerlerine şöyle

---

[467] Bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, Hilafetin Kureyşiliği, s.66 vd.
[468] Taberi, Tarih, c.2, s.334
[469] İbn Haldun, Mukaddime, c.1,s.513 vd.
[470] İbn Esir, el-Kamil fi't-Tarih, Beyrut,1965,c.4, s.11; Suyuti, Tarih'ül-Hulefa s.195
[471] Geniş bilgi için bkz: Ahmet Akbulut, Allah'ın Takdiri, Kulun Tedbiri, A.Ü.F.Der, c.33, Ank,1992;Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası s.247 vd.

sesleniyordu:"Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölgesine sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'tan geleceğe razıyız dedi"[472]ve sözlerine şu ayeti ekledi:"Allah dileseydi savaşmazlardı. Ancak Allah dilediğini yapar."[473] Muaviye, "ortalık durulup görevine yerleştikten sonra, kendisinin Müslümanlara halife olmasının, Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğunun, halkın zihinlerine yerleşmesini istedi".[474]

Emevi halifeleri, kendilerinin Allah tarafından tayin edildiklerini ve bundan dolayı da" Allah'ın halifesi" olduklarını[475]kendilerine karşı yapılacak herhangi bir isyanın Allah'a yapılmış olacağını, müslümanların Allah'ın iradesine saygı göstermeleri gerektiğini iddia etmekteydiler.[476]Dolayısıyla Emeviler döneminde ezeli kader doktrini, yaygın bir suç ve günah işleme aleti haline getirilmişti.[477]Emeviler, Müslümanların kanlarını akıtırlar, mallarını alırlar sonra da bu, ancak Allah'ın takdiridir derlerdi.[478] Muaviye'nin oğlu Yezid halka şöyle demişti:"Boşuna çaba harcamayın, Allah bizi istiyor. Eğer Allah bir işi beğenmez ise onu değiştirir.[479] Yani Allah 'ın değiştirmediğini siz mi değiştireceksiniz? diyordu.

Emevi yöneticileri, siyaseten katillerini, siyasal mücadele ve savaşlarını, zulümlerini meşru gösterebilmek ve kendi yönetimlerini sürdürebilmek için hep Allah'ın meşiyyeti ve takdirine sarıldılar. Allah'ın ezeli iradesine göre hareket ettiklerini savundular. Emeviler, kendilerini yeryüzünde Allah'ın kaderini infaz eden

---

472 Cabiri, İslam'da Siyasal Akıl, s.590
473 Bakara,2/253
474 Abdülhamit, İslam'da İtikadi Mezhepler, s.284.
475 Watt, İslamic Politicaol Thought, s.33.
476 Watt, A.g.e. s.38
477 Hüseyin Atay, Ehl-i Sünnet ve Şia, s.168
478 Neşşar, Neş'etu-l Fikri-l Felsefi, c.1, s.307
479 İbn Kuteybe, Uyun'l-Ahbar, c.2, s.239

memurlar olarak görüp, Müslüman halka yapmış oldukları[480]şiddet, baskı ve terör politikalarına kılıf bulmaya çalışmışlardır.

Sonuç olarak Müslüman toplumun, Emevilerin baskı ve şiddet politikaları sebebiyle yaygın bir ahlaki dejenerasyona ve İslami değerlere karşı kayıtsız bir kimliğe doğru hızla sürüklendiğini görmekteyiz. Emevi yöneticiler siyasal mücadelelilerini din ve dini semboller üzerinden yapmışlar ve din istismarı ile iktidarlarına meşruiyet aramışlardır. Kurmuş oldukları siyasal sistem şeklen anti seküler gözükse de, özünde seküler olduğunu görülmektedir.

1.3. Abbasiler'de Dünyevilik Olgusu

Emevi Devletini sona erdirerek kendisini hükümdar ilan eden el Seffah [481] Ebu-l Abbas[482] ile Müslüman devletinin mutlak monarşi karakterinin şiddetlendiğini görmekteyiz. Bu sülale zamanında Arap Devleti, doğunun egemenlik anlayışına uygun bir şekilde gelişmiş, tarihin mutlak imparatorluklarından birisi meydana gelmiştir.[483] Bu dönemde siyaseten katl de esaslı bir iktidar aracı haline gelerek yaşamıştır.[484]

Ebu-l Abbas ile 750 tarihinden 1258'de gerçekleşen Moğol istilasına kadar devam edecek olan bir devir başlamış oldu. Abbasiler döneminde, Emevi devletinin

---

[480] Atay, Ehl-i Sünnet ve Şia, s.165
[481] Seffah , kan dökücü demektir Ebu-l Abbas hilafet makamına gelmeden 1 yıl önce kendi kendisini kan dökücü olarak nitelendirmiştir. Bkz. İbn Esir, Kamil, c. 5,s. 316; Suyuti, Tarihu-l Hülefa, s. 256
[482] Ebu-l Abbas M.750-754 yılları arsında Halifelik yapan ilk Abbasi Halifesidir. Bkz. Suyuti, Tarih'ul Hülefa, s.256–259
[483] Bkz. Suyuti, Tarih'ul Hülefa, s.258–259; Câbirî, İslam'da Siyasal Akıl, s.666vd; M.G.S.Hodgson, İslam'ın Serüveni, c.1, s.233.vd.
[484] Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, s.12

tersine temel dünyevi değil, dini idi. Temel sloganları 'er-Rıza min Ali Muhammed" dir.[485] Bunun yanı sıra, Abbasiler kendilerinden her türlü şüpheyi uzaklaştıracak ve her fırkanın mensuplarını kendilerine çekecek "kitap ve sünnete göre hareket" sloganını da kullanmışlardır.[486] Halife hem dini hem de dünyevi kudreti nefsinde topluyordu. Halifelerin merasimlere, Cuma namazlarına Hz. Peygamber'in hırkasıyla gitmeleri, bu dini karakterin bir işareti olarak kabul edilmişti. Buna rağmen gerçekte Abbasi halifeleri de selefleri Emevi halifeleri kadar dünyevi idiler.[487] Abbasi halifeleri, yerlerine geçtikleri Emevi halifeleri gibi dünyevi zihniyet ve temayülde oldukları halde etrafa karşı dindar görünmeyi ihmal etmemişlerdi.[488]

Abbasiler, medeniyetin terakkisi ve gelirlerin artmasıyla lüks ve konfora daldılar. Halifelere, valilere ve devlet adamlarına ait köşk ve sarayların debdebe, parlaklık ve azametleri dillerde dolaşıyordu. Bu köşkler, binaların büyüklüğü, genişliği, sık ağaçlıklar ve zengin bahçeleriyle de temayüz etmişti. Pahalı ve kıymetli masa ve sehpaları, porselen vazoları, altın yaldızlı süslemeleri oldukça fazlaydı. Abbasiler, refahlarını sağlamak yolunda bol bol para harcıyor; genellikle lüks, israf ve gösteriş tutkusunun oluşturduğu bir hayat yaşıyorlardı. Halifelerin meclisleri, parlaklık ve güzelliklerle dolu olduğu gibi, onların vezirlerinin ve diğer devlet adamlarının köşkleri de, şarkıcı ve müzisyenlerle dolup taşıyordu.[489]

Abbasiler, bürokratik yapısını benimsedikleri İranlıların, merasim ve eğlence

---

[485] Suyuti, Tarih'ul Hülefa s. 257. Rıza; İnsanların seçtiği ve razı olduğu anlamına geldiğinden, imamet mitolojisinin pratik siyasi içeriğini, (bu da hilafetin Muhammed ailesinin tekelinde oluşudur.) Kureyş meşruluğunun siyasi içeriğini (İmamlar Kureyş'tendir.) ve şura'nın dini, siyasi içeriğini birleştirmiştir. Cabiri, İslam'da Siyasal Akıl s. 648
[486] Cabiri, A.g.e. s. 648
[487] Hüseyin Yurdaydın, İslam Tarihi Dersleri, s.37
[488] İslam Ansiklopedisi, T.D. Y. yay. C.17.s.523
[489] H.İbrahim Hasan, İslam Tarihi, c.3, s.235

usullerini de almışlardır.[490] Eğlence ve sohbet meclisleri yalnız halifeler tarafından kurulmuyordu; bilakis vezirler, valiler ve diğer devlet erkânı da, bu hususta onlara uyuyorlardı. Onlar içki içmek ve eğlenmek için oturdukları zaman boyalı elbiseler giyiyorlardı. Toplantıya katılanlar, kırmızı, sarı, yeşil vs. renkli elbiseler giyerler sonra içmek için otururlardı. Devamlı kadehler dolar, boşalır, udlar dile gelirdi.[491] Halifeler, eğlence meclislerine katılan şarkıcılara çok bol ihsanlarda bulunurlardı.[492]

Siyasi otoritenin Emeviler'den Abbasilere geçmesiyle, sadece hanedan değişmiş ve yönetici elit tabakaya mevali'nin katılımı sağlanmıştır. Yönetim felsefesinde hiç bir şey değişmemiştir. Halifeler teokratik yapıyı çağrıştıran unvanlar kullanmışlardır. Abbasi halifelerinin her biri kendilerini Allah'a izafe eden birer lakap edinmişlerdir. Halifetullah, Sultanullah, Zıllullah, Nasrullah, Adudullah vb.[493] Hatta onların alnında parlayan "peygamber ışığından" bile bahsedilmiştir.[494] Abbasiler de Emeviler gibi yönetimi ele geçirmelerini Allah'ın iradesine bağlamışlardır. Halife'nin iradesi, Allah'ın iradesindendir. O Allah'ın iradesiyle hareket eder veya Allah'ın iradesi onun aracılığı ile tecelli eder ve hiçbir farkı yoktur. Ebu Cafer-el Mansur[495] Arafat günü okuduğu hutbede açık ifadelerle bu konudaki görüşlerini dile getirmiş ve halka şöyle hitap etmiştir:

"Ey insanlar! Ben yeryüzündeki Sultanullahım yani Allah'ın otoritesiyim. Sizi onun yardımı ve desteğiyle yönetirim. Ben onun fey'inin (ganimetinin)bekçisiyim. Onun iradesiyle hareket ederim. Onun iradesiyle ganimeti

---

[490] Bkz. H.İbrahim Hasan, İslam Tarihi, c.3, s.235-250
[491] H. İbrahim Hasan, A.g.e. c.3, .s.242
[492] Geniş bilgi için bkz. H. İbrahim Hasan, c.3 s.235–256
[493] Suyuti, Tarih'ul Hülefa,s.256 vd; Cabiri, İslamda Siyasal Akıl. s.664–665
[494] Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, s.18–19
[495] Ebu Cafer-el Mansur M.754–775 yılları arsında Halifelik yapan ikinci Abbasi Halifesidir. Bkz. Suyuti, Tarih'ul Hülefa, s.259 vd.

bölüştürürüm. Onun izniyle veririm. Allah beni fey'e kilit yapmıştır. Size ihsanda bulunmak istediğinde beni açar, kilitlemek istediğinde de beni kilitler. Ey insanlar, bu şerefli günde Allah'a yönelin ve beni doğruya eriştirmesini, size merhamet etmemi ve iyilik yapmamı, rızkınızı adaletlice bölüştürmem için beni açmasını isteyin. O, duyar, karşılık verir."[496]

Halife,"yeryüzünde Sultanullah"tır; sultan güç demektir. Öyleyse halife, Allah adına yürüten güçtür. Mecbur değildir, bilakis özgür bir iradeyle hareket eder. Halifenin iradesi Allah'ın iradesinden olduğuna göre, irade özgürlüğü Allah'ın irade özgürlüğünü yansıtır ve insanlar arasında onu somutlaştırır. Halifeden bir şey isteyen, Allah'a dua etsin.[497]

Ebu Cafer el Mansur böylece dilediği şekilde hareket etmesini, tek başına karar vermesini şirin göstermek için, halkın karşısında hesap vermekten ve sorguya çekilme çemberinden kendini uzaklaştırması için, kendi yetkilerini Allah'ın iradesi sayıyordu. Kendi tasarruflarını Allah'ın iradesine bağlıyordu. O, yönetimi Allah'ın otoritesine bağlayarak, Allah'ın yetkisiyle yönetmeye sarılıyor ve kendisini Allah'ın vekili yapmak istiyordu ki, halk Allah'ın vekili olan kimseyi hesaba çekmeyi kıyamet gününe bıraksın. Amacı halkın denetiminden kaçmaktı. Çünkü o günkü devlet mantığı, yöneticinin sorumluluğu ilkesine tahammül edemiyordu.

Ebu Cafer, iradesini, Allah'ın iradesinin ifade ve uygulaması kılmak suretiyle, kendini sorumluluktan ayrı tutmaya yönelmiştir. Hem sorumluluktan kurtulmuş hem de halifenin mertebesini "yeryüzünde Sultanullah" mertebesine

---

[496] Taberi, Tarih, c.4, s.533; Suyuti, Tarih'ul Hülefa, s.263
[497] Cabiri, İslam'da Siyasal Akıl, s.664

yükseltmiştir. Yani yeryüzünde halife, dengi olmayan bir konumdadır. O ne "seçkinler" den biridir, ne de "Âlû'l beyt" bireylerinden biridir. Bilakis, yeryüzünde ve kullarına karşı sultan kılmak üzere, Allah'ın iradesinin tertemiz kılmak istediği- bu aileden Allah'ın seçtiği bir kişidir.[498]

Görüldüğü gibi Emeviler'deki ezeli kader ideolojisi, Abbasiler'de Allah'ın iradesinin halifeler aracılığı ile somutlaşmasına dönüşmüştür. Bu inanç, adı geçen teorinin sıçrama noktası, gerek İran Kisralığı'nın, gerek Bizans Kayserliği'nin, gerekse Ortaçağ Avrupa'sında ilahi bir hak sayesinde hükümdar olmanın, müslüman siyaset tarihinde görülen benzer uygulamalardır.[499]

Böylece halife Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi durumuna gelmiştir. Sultan bir otoriteyi ve bir gücü ifade eder. Bu durumda halife Allah'ın otoritesi ve gücü demektir. Halife yeryüzünde Allah adına yürütmeyi sağlayan güçtür. Halifenin iradesi Allah'ın iradesi demektir. Artık o, her şeyi Allah adına yapmaktadır.

Allah adına güç kullanma, O'nun iradesi ile hareket etme anlayışı, iktidarın meşruluğunu ve iktidarın ideolojisini ifade etmekteydi. Emeviler'in cebir ideolojisi, yerini Abbasiler'de Allah'ın iradesiyle hareket etme ideolojisine bırakmıştı. Emeviler'in mülk devleti yerini, Abbasilerde dine dayalı devlete bırakmıştı.[500]

Saffah ve Mansur tarafından geliştirilen Hz. Peygamber'e yakınlık yoluyla gerçekleşen meşruluğu,[501] Halife Mehdi, devletin resmi doktrini haline getirmiştir.[502]

---

[498] Cabiri, İslam'da Siyasal Akıl, s.664–665
[499] Muhammed Ammara, İslam Devleti, İstanbul,1991,s.15,ayrıca bkz. Cabiri, A.g.e.,s.666 vd.
[500] Hitti, Philip K, Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, çev: Salih Tuğ, İst.1995,c.1 s.444
[501] Bkz. Taberi, Tarih, c.4, s.346; Cabiri, A.g.e. s.661
[502] Ellon L. Doniel, The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule, Chicago,1979,s.28

Allah'ın iradesi adına hareket eden Abbasi halifeleri, topluma şekil verme, toplumu istedikleri şekilde düzenleme yetkisine sahip olduklarını düşünmüşler ve iktidarları için tehdit unsuru olabilecek kültür ve inançlara karşı Allah'ın dinini korumak ve kollamak amacıyla ve siyasi muhalefeti sindirmeye, yok etmeye yönelik bir tedhiş hareketi başlatmışlardır. İslam tarihinde Abbasilerin muarızlarına karşı uyguladıkları bu yönteme mihne[503] ismi verilmiştir. Abbasi yöneticileri zulüm konusunda selefleri olan Emeviler'i aratmadılar.

Halife Mansur döneminde, yönetime karşı ayaklanma teşebbüsünde bulunan Abdullah b. Ali, Ebu Cafer el-Mansur'a biat etmesine rağmen, hayatından sürekli endişe etmiş ve yıllarca sürgün hayatı yaşamıştır. Mansur onu affettiğini söylediği halde, Abdullah b. Ali ortaya çıkınca, onu ve yandaşlarını hapisle, arkadaşlarından bir kısmını da ölümle cezalandırmıştır. Dokuz yıl hapiste yatan Abdullah b. Ali, Hicri 149 yılında öldürülmüştür.[504]

Ebu Cafer el-Mansur döneminde, Medine'de Nefsu'z Zekiyye ismiyle bilinen ve Ali oğulları soyundan gelen Muhammed b. Abdillah b. Hasan'ın önderliğinde bir başkaldırı hareketi olmuştu. M.762 yılında meydana gelen bu ayaklanmaya Ali oğulları'na sempati duyan herkes destek vermişti. Abbasi yönetimi ayaklanmayı bastırmış ve hareketin lideri Muhammed, Mansur tarafından öldürülmüştür.[505] Bu

---

503 Arapça m-h-n kökünden türeyen mihne'nin sözlük anlamı bir şeyin aslına vakıf olmak bir şey üzerinde derinlemesine düşünmek, denemek, soruşturmak, imtihan etmek, musibete maruz kalmak, arıtmak, temizlemek, sıkıştırmak, boyun eğdirmek, kırbaçla dövmek, niyetini açığa çıkarmak ve benzeri anlamlara gelir. Terim anlamı ise; bir kimsenin sözlü soruşturmaya tabi tutularak, ifadesinden hareketle, gerçek niyetini düşüncesini ortaya çıkarmaktır. Siyasal idarenin, gerçek düşüncelerini ortaya çıkarmak amacıyla, insanları sorgulamaya tabi tutması veya yönetimin sorgulamak amacıyla bir insanı tutuklatması ve onun yapmadığı, söylemediği şeyleri kabulleninceye kadar, o kişiye baskı, şiddet uygulaması anlamına da gelmektedir. İbn Manzur, Lisanü'l –Arab, c. XIII, s.401; İbn'u-l Esir, Nihaye, c.4 s.304

504 Yakubi, Tarih, c.2 s.43 vd.

505 Şehristani, Milel, c.1, s.156

ayaklanmaya destek veren veya desteklediğinden şüphe edilen herkes, resmi soruşturmaya tabi tutulmuştur.

Ebu Cafer el Mansur'un resmi soruşturmasına maruz kalanlardan birisi de fıkıh ve hadis otoritesi Malik b. Enes'tir. Muhammed b. Abdillah'ın başkaldırısı, Malik b. Enes'e sorulduğunda; daha önce yapılan biatın başkaldırıya engel olmayacağını belirterek, halkı isyan hareketine katılmaya teşvik etmiştir. Kendisi de evine kapanıp bir daha dışarı çıkmamıştır. Başkaldırı hareketi bastırılıp, Medine'de Abbasi otoritesi yeniden sağlanınca Medine'ye vali tayin edilen Cafer b. Süleyman, baskıyla alınan biatın geçerli olmayacağını ileri süren Malik b. Enes'i yakalatarak, işkence yaptırmıştır.[506]

Ebu Cafer el-Mansur'un mihne politikasından nasibini alanlardan biri de büyük fıkıh otoritesi İmam Azam Ebu Hanife[507]'dir. Halife Ebu Cafer, ona kadılık görevini üstlenmesi teklifinde bulunmuş, ancak Ebu Hanife bu görevi kabul etmemiştir. Kadılık teklifini kabul etmemesinden dolayı şiddetli işkencelere maruz kalmış ve hapiste iken hayatını kaybetmiştir.[508] Her ne kadar Ebu Hanife'nin kadılık görevini reddettiği için kovuşturmaya maruz kaldığı söylense de gerçekte onun suçu, Abbasi iktidarının meşruiyeti konusundaki olumsuz düşünce ve kanaati[509] ve 762 yılında Medine'de Muhammed b. Abdillah b. Hasan ile birlikte Basra'da ayaklanan İbrahim b. Abdullah'a destek vermesidir.[510] Muhtemelen Halife Mansur, Ebu Hanife'ye kadılık görevi teklif ederek, onun gerçek niyetini öğrenmek ve

---

506 Taberi, Tarih, c.7, s.560
507 İmam Azam Ebu Hanife Numan bin Sabit (M.699–767) Hanefi mezhebinin kurucusudur. Geniş bilgiiçin Bkz. M. Ebu Zehra Tarihu- l Mezahibi'l Fıkhıyye, Kahire,trz. C.2,s.175 Ahmed Emin, Duhal İslam, Kahire, trz,c.2, s.176-180
508 Hatıb Bağdadi, Tarih, c.13, s.328
509 Bkz. Saymeri, Ahbaru Ebu Hanife, s.57–58
510 Bkz. Hatıb Bağdadi, Tarih, c.XIII, s.329–330

sorgulamaya tabi tutulmasına gerekçe oluşturmak için böyle bir görev teklif etmiş olsa gerek.

Ebu Cafer Mansur'un mihne politikası, Mehdi döneminde, sistemli ve planlı bir şekilde yürütülerek, kurumsal bir yapı kazanmıştır. Mehdi döneminde mihne uygulamaları, zındık ve mulhid olarak isimlendirilen kimselere karşı yürütülmüştür. O, zındıklığı eleştirmek amacıyla cedel kitaplarının yazılmasını emreden ilk halife olmuştur.[511]

Mehdi, fikirlerinden dolayı zındıklıkla suçlanan Salih b. Abdilkuddus'u sorgular. Mehdi, Salih'i sorgulamasında, ona insan karakterinin değişmeyeceğine dair kendi şiirini okur ve bunun böyle olup olmadığını sorar. Salih'in Mehdi'nin sorusuna evet demesi üzerine;"senin de karakterin değişmeyecek demektir, sana senin yargınla hükmediyoruz diyerek katledilmesini emreder.[512]

Mehdi'den sonra halife olan oğlu Ebu Muhammed el-Hadi de babasının vasiyetine uyarak mihne kapsamında zındıklıkla itham edilen birçok kimseyi öldürtmüştür.[513]

Harun Reşid[514] yalnız peygamberi övmek için kullanılan medih ve hitapları kabullenmesine rağmen, onun döneminde de hukuk dışı uygulamaların aynen seleflerinde olduğu gibi sürdüğüne şahit olmaktayız. Harun Reşid döneminde mihne Mutezili düşünürlere uygulanmıştır. Bu dönemde yaşanan Alioğulları ve Abbas oğulları siyasi çekişmesinde, Alioğulları lehine siyasi bir tutum takınan Bişr b.

---

[511] Suyuti, Tarih'ul Hülefa, s.271
[512] Suyuti, A.g.e. s,274–275
[513] Suyuti, A.g.e. s,279
[514] Harun Reşid (M786–809) yılları halifelik yapmış Abbasilerin 5. Halifesidir. Bkz. Suyuti, Tarih'ul Hülefa, s.283

Mu’temir ve Sümame b. Eşres, yönetim tarafından işkence ve hapse mahkûm edilmiştir. Harun Reşid, Alioğulları lehine eğilim gösteren Kûfe kökenli Mutezili isimlere müsamaha göstermemiştir. Bağdat’ta bulunan ve genellikle Zeydilerle iç içe olan bu Mutezili düşünürler, Rafızîlikle suçlanarak, yönetimin ağır işkencelerine maruz kalmışlardır.[515]

Halife Me’mun dönemi ile birlikte mihne politikası ideolojik bir karaktere bürünerek, sistemli ve planlı bir şekilde devam etmiştir. Halife Me’mun’un mihne politikasına Mutezili düşünce hâkim olmuştur. Bu dönemde uygulamaya konulan resmi soruşturma ve kovuşturmanın temel argümanı “Kur’an’ın yaratılmışlığı” inancı etrafında şekillenmiştir. Kur’an’ın yaratılmışlığı düşüncesine siyasal içerik yüklenerek, bu inanç ideolojik bir karaktere büründürülmüş ve bir doğma haline dönüştürülmüştür.

Halife Me’mun, valisi İshak b. İbrahim’e gönderdiği mektubunda, mihne politikasının gerekçesini, soruşturma ve kovuşturmada kullanacağı yetkinin kaynağını şöyle ifade etmektedir: “Allah’ın, kendilerinden korumalarını istediği dinin ayakta tutulmasında ve kendilerine miras kalan peygamberliğin getirdiklerinde içtihatta bulunmaları, üzerlerine aldıkları ilmi nakletmeleri, yönettiği kimselere adaletli davranmaları ve Allah’a itaat etmeleri için öncülük etmeleri, müslüman imam ve halifeleri üzerindeki Allah’ın haklarındandır. Allah Emiru’l Mü’minin’i doğru yoldaki azminde ve yönettiği kimselerle ilgili adaletinde rahmet ve mihnetiyle muvaffak kılmak ister…”[516]

---

[515] Eş’ari, Makalat, s.79;Fuad Sezgin, Tarihu’t-Turasi’l Arabî, s.62
[516] Taberi, Tarih, c.8 s,631

Görüldüğü gibi Me'mun mektubunda, Allah'ın kendisini görevlendirdiğini açıkça ifade ederek, siyasi otoritesinin kaynağının ilahiliğini iddia etmektedir. Me'mun'a göre: Allah, kendisinden dini korumasını dünya işlerini yürütmesini ve peygamberliğin getirdiklerinde tasarrufda bulunmasını istemektedir.

Me'mun'un, iktidarın kaynağı ve meşruiyeti konusunda söylediği sözler Müslüman toplumuna yabancı değildi. Daha önce Emeviler, ezeli kader doktrini ve cebir ideolojisiyle iktidarın kaynağının ilahi olduğunu savunmuşlardı. Abbasi halifelerinin, iradelerinin Allah'ın iradesinden olduğunu söylemeleri ve Allah'ın iradesine göre hareket ettiklerini ileri sürmeleri, aslında gerçek failin Allah olduğunu söyleyen, Cebriye mezhebinin teorisyeni olan Cehm b. Saffan'ın savıyla örtüşmektedir. Görünüşte birbirine zıt gibi görünen her iki yaklaşım tarzının sonucu aynıdır. Her iki yaklaşım tarzı da insandan sorumluluğu kaldırmaktadır. Böylece Emevi halifelerinin ezeli kader doktrini sonucunda vardıkları hedefe, Abbasi halifeleri bizzat bu cebir ideolojisine aykırı savı kullanarak ulaşırlar.[517]

Halife Mansur, insanın irade özgürlüğünü ve fiillerini ve fiillerini yapma gücünü kabul eder. Ancak o, kendi iradesini Allah'ın yeryüzündeki iradesinin temsilcisi olarak gördüğünden, kendisini her türlü sorumluluktan azade kılar.

Yukarıda sözü edilen mektubunda halife Me'mun, hem maddi hem de manevi otoriteye sahip olduğunu söylemektedir. O dinin uygulanmasında, peygamberliğin getirdiklerinde tasarrufta bulunma yetkisinin kendinde olduğunu söyleyerek, manevi otoriteye; dünyevi alanda yönetilenlere iyi bir yönetim bahşedeceğini söylemekle de, maddi otoriteye sahip olduğunu belirtmişti.

---

[517] Câbiri, İslam'da Siyasal Akıl, s.692

Me'mun'un manevi ve dünyevi alanı kapsayan otoritesinin, ilahi kaynaklı olduğunu düşünmesi, siyaseten şu sonuçları doğurmuştur:

Halife Allah tarafından görevlendirilmesinden dolayı, O, Allah'ın iradesiyle hareket etmektedir. Halifenin iradesi, Allah'ın iradesindendir. Allah'ın iradesi onun aracılığıyla gerçekleşmektedir. O halde halife Allah adına hareket ettiğinden dolayı, sadece Allah'a karşı sorumludur. Halife Allah'tan başka kimseye hesap vermez. İktidarın devir işlemi mümkün değildir. Çünkü halifeyi Allah görevlendirmiştir. Ancak o görevden alabilir.

Yapılan ve yapılacak olan her şey, Allah'ın isteği ve iradesiyle olmaktadır.

Halife, peygamberliğin mirasçısı olduğundan, onu ve yaptıklarını eleştirmek düşünülemez. Ona ancak itaat edilir.[518] Halifeye itaat, Allah'a itaat[519] anlamına gelir.

Emeviler'den sonra Abbasiler tarafından kurulan devlet modeli, halkın ve bizzat Halifenin kendisinin kendini "Tanrı" yerine koyduğu müstebit bir hükümdarla belirginleşen bir modeldi. O bizzat Allah değilse bile, hem kendisi, hem de halkı tarafından Allah'ın otoritesi ve yeryüzündeki halifesi kabul edilir. Allah ile hükümdar, ilahi kent ile beşeri kent arasındaki benzerlik, din ve siyasetin insanlık tarihindeki eskiliği kadar eskidir. Firavun modeli bunların yalnızca bir örneğidir.[520]

Abbasiler yukarıdaki paragraflarda anlatılan saltanat anlayışına uygun bir teolojik sistem oluşturarak, bu anlayışla örtüşen bir düzen inşa etmişlerdir. Dolayısıyla İslam tarihindeki saltanat kendisini İslami teolojiyle meşrulaştırmıştır.

---

[518] Mahmut Ay, Mutezile ve Siyaset, İstanbul,2002, s.327.
[519] Ebu Bekir Muhammed b. El-Velid Turtüşi, Siracu'l Mulük, İskenderiye,1289,s.100. Roma'da kural "Tanrı'ya ibadet, Sezar'a itaat "şeklinde formüle edilmişti.
[520] Altay Ünaltay, Doğu'da ve Batı'da Din-Devlet ilişkisi İst. 1990, s. 16 vd.

Bu teolojide Allah kâinatın tepesindeki gücü temsil eder, sultan ise devletin başındaki gücü temsil eder. Gerek Allah'tan gerekse sultandan, azamet ve ceberrut bir söylemle bahsedilir. Hatta bu öyle bir noktaya varır ki, bu iki sultan veya iki güç, iki ilah'ın yani göğün ve yerin ilahları, dinin ve siyasetin ilahlarının arasını ayırmak imkânsız hale gelir. Hal böyle olunca Allah'ı övmekle sultanı övmek arasında bir fark yoktur. Biri diğerini besler ve destekler. Allah'ı övmek sultanı övmeyi destekler, sultanı övmenin kökü Allah 'ı övmekten kaynaklanır.[521]

Hasan Hanefi'ye göre saltanat veya siyasal iktidarı zorla gasbetmiş olan siyasal otorite, kendini tarih boyunca akaidle yani Fırka-i Naciye ile korumuştur. Yine bu siyasi güç, muhalefeti ise akaidle yani fırka-i dalle ile bastırmıştır.[522]

Böylece Müslüman siyasi paradigmasında, egemenliği kullanan siyasal otoritenin kaynağı olarak Allah görülmüş ve bu yaklaşımdan hareketle, devleti yöneten kişinin Allah'ın vekili olduğu varsayımı geliştirilmiştir. Kur'an'ın Allah'a ait olduğunu bildirdiği ontik hâkimiyet ile insana ait olan siyasi hâkimiyet kavramları birbirine karıştırılmış, siyasi egemenlik ontik egemenlik olarak değerlendirilmiştir. Bu yanlış anlayış henüz giderilmiş değildir. Dolayısıyla hâkimiyet, Allah adına hükmetmeye kalkışmak, kendi yetkisini, tasarrufunu Allah'ın iradesi ve arzusu sayma anlayışı, siyasal gücü elinde bulunduran kişilerin, firavunlaşmasına ve ilahlık konumuna yükseltilmesine sebep olmuştur. Her halde müslüman dünyadaki yöneticilerin, her şeyin sahibi oldukları duygusuna kapılmaları, tesadüfî olmasa gerektir.

---

[521] Hasan Hanefi Minel –Akide ila's-Sevra, Beyrut,1988,c.1 s.22
[522] Hasan Hanefi, A.g.e. c.5 s.536

Siyasal egemenliğin Allah'a ait olduğu görüşü, daima iktidarı elinde bulunduran zalimler tarafından destek görmüştür. Çünkü bu anlayış, yöneticileri sorumluluktan kurtarmaktadır. Müslüman toplumlarda, yöneticilerin hesaba çekilme geleneğinin kurumsallaşamamasının nedeni bu anlayış olsa gerektir. Gerçekten de müslüman toplumlar tarih boyunca, Allah, Kur'an ve peygamberle aldatılmıştır. Maaselef bu aldatma günümüzde de olanca hızıyla devam etmektedir.

Sonuç itibariyle, Emevi devletini "kitap ve sünnet'e göre hareket" sloganıyla yıkan, dinsel değer ve sembolleri öne çıkaran Abbasilerin kurduğu, kurguladığı siyasal model de, Hz. Peygamber'in Medine tecrübesine ve Kur'an'ın hedeflediği dünya görüşünün dokusuyla örtüşen siyasal bir sistem olamamıştır.

İnsanı insan olmaktan çıkaran, onu doğasına yabancılaştıran her siyasal model, aslında sekülerliğin değişik formlarıdır. Dolayısıyla Emeviler'in değişik bir versiyonu olan Abbasilerin de en az Emeviler kadar seküler olduğu görülmektedir.

1.4. Abbasilerden Sonra Kurulan Müslüman Türk Devletlerinde Dünyevilik Olgusu

Abbasi imparatorluğundan sonra, Müslüman Türkler tarafından Büyük Selçuklu devleti kurulmuştur. Selçuklular, Dandanakan meydan muharebesinden sonra batıya doğru İran ve Irak toprakları üzerinde ilerlemeye başlamış, 1055 yılında Çağrı bey komutasındaki Selçuklu orduları Bağdat'ı ele geçirmiştir. Bağdat'ın ele geçirilmesiyle, aynı zamanda yüzyılı aşkın bir süredir İran asıllı Şii Büveyhioğullarının esareti altında yaşayan Sünni Abbasi halifeleri kurtarılmıştır.

Selçukluların Bağdat'ı ele geçirmeleri, sembolikte olsa, Abbasi halifeliğinin iki yüzyıl daha yaşamasını sağlamıştır.[523]

Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesi ile halife ve sultan arasındaki münasebetler tanzim edilmiş, halife, bütün dünyevi yetkilerini sultana devrederek, kendisi sadece dini bir önder durumunda kalmıştır.[524]

Bir anlaşma ile düzenlenen ve din işleriyle siyasi işlerin birbirinden ayrılmasını hedef tutan karşılıklı ilişkiler, Tuğrul Bey'in saltanatı boyunca yürürlükte kalmıştır. İslam tarihinde ilk defa din işleriyle siyasi işlerin birbirinden resmen ayrılmış olması, yalnız Türk tarihi bakımından değil İslam tarihi bakımından da çok önemli bir olaydır.

Böylece daha 11. yüzyıl ortalarında, müslüman dünyası üzerindeki Türk hâkimiyeti, din işleri ile devlet işlerini birbirinden ayıran bir uygulama ile başlamış oldu.

Tuğrul Bey ile Abbasi halifesi Kaim Biemrillah arasında yapılan söz konusu anlaşma, halife tarafından bazen tek taraflı olarak bozulsa da, başarısızlıkla neticelenmiştir. Başarısızlıkla neticelenen girişimlerden sonra yeniden, Selçuklu sultanı Alp Arslan ile Abbasi halifesi arasında bir anlaşma yapılmış ve bu anlaşma bir asra yakın yürürlükte kalmıştır.[525]

Alp Aslan'ın içte ve dışta kazandığı zaferler sebebiyle, Büyük Selçuklu imparatorluğunun itibarı halk nezdinde gittikçe yükselirken, Halifelik kurumu

---

[523] Hüseyin G.Yurdaydın, İslam Tarihi Dersleri, s.61.
[524] Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c.3, s.52, 75 vd; el-Bundari, Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi, s.7,8; Hüseyin G.Yurdaydın, A.g.e, s.61.
[525] Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c.3, s.55.

Bağdat halkının gözünden düşmüştür.[526]

Büyük Selçuklu İmparatorluğundan sonra kurulan Anadolu Selçuklu devletinde de aynı anlayış ve uygulamaların devam ettiği görülmektedir.[527]

Anadolu Selçuklu devletinin tam anlamıyla mirasçısı olan Osmanlı Devletinde de siyasal anlayış ve uygulamalar müslümanlar tarafından kurulan diğer devletlerden farklı gözükmemektedir.[528] Osmanlı padişahları kendilerinden önceki müslüman devletlerin siyasal geleneğinden faydalandıkları gibi Bizanslılardan da istifade etmişlerdir. Fatih Sultan Mehmet İstanbul'u fethettikten sonra Bizans kurumları ve devlet yapısını inceledi ve devletin yeniden yapılandırılmasında bu bilgilerden büyük ölçüde yararlandı. Fatih'in yaptığı ilk işlerden birisi, patriği atamaktı. Böylece Fatih, Bizans İmparatorunun yetkilerini fiilen kullanmaya başlamış oldu.[529]

Fatih'le yeniden reorganize olan devlet yapılanmasına göre padişahın siyasi

---

[526] Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c.3, s.58. "Elinde ud olduğu halde bir Türk'ün evinden çıktığı görülen şarkıcı kadının bir Hanbelî vaiz tarafından yakalanması ve udunun tellerinin bu vaiz tarafından kırılması, şarkıcı kadının geri dönerek, onu Türk'e şikâyet etmesi, Türk'ün kölelerini vaiz'in evine göndermesi, vaizin hayatını kurtarmak için Halife'nin haremine sığınması bir halk hareketine sebep oldu.(Mart-Nisan 1072). İçlerinde meşhur Ebu İshak Şirazi'nin bulunduğu büyük bir Hanbelî topluluğu, gösterilerde bulunmağa başladılar. "Münkirat"ın kaldırılmasını istediler; Bu arada başka konuları da ortaya attılar. Halife, evlerine dönmelerini, kendilerinin isteklerini Alp Arslana yazacağını bildirdi. Bu cevabı işiten Hanbeliler'in başı Ali b. Ebi Musa Haşimi, Halifeliğin heybetini kaybettiğini ileri sürerek, varlığını ve rolünü münakaşa edecek kadar ileri gitti. Böyle bir halife'ye itaatin batıl olduğunu ileri sürdü. Ali b. Ebi Musa'nın başında bulunduğu kalabalık dağılmayınca, Halife'nin veziri, Selçukluların Bağdat şahne'si, Sadü'd-devle Güherayin'e başvurmak zorunda kaldı. Selçuklu şahnesi topluluğu dağıttı. Naklettiğimiz bu olay, Alp Arslan zamanında Halife-Sultan ilişkisi ve Halife'nin durumu hakkında bir fikir verdiğini düşünüyoruz. Bkz. Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, c.3, s.58.

[527] Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, s. 26

[528] Ahmet Mumcu, A.g.e. s. 26–27

[529] G.n.ş. bilgi için bkz. Hammer Osmanlı Devleti Tarihi, c.4 s.649 vd. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c.2 s.157–158

iradesini sadrazam, dini iradesini şeyhülislam[530] temsil ediyordu. Her ikisi de doğrudan padişaha bağlıydı. Bizans geleneğinden olduğu gibi bu hiyerarşide de dini irade, siyasi iradenin biraz altındaydı. Daha önce ifade ettiğimiz gibi zaten Büveyhiler'in Bağdat'ı işgal etmeleri ile birlikte halifelerin sembolik bir değeri vardı. Büveyhiler'den itibaren Osmanlılara kadar olan sürede oluşan halife-sultan ikilemine Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim son verdi.[531]

Osmanlı hilafeti de, Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından hilafet makamına getirilen son halife Abdülmecit'in 1924'te bu görevden resmen alınması ve hilafet makamının da kaldırılmasıyla sona erer.[532] Osmanlı'nın din-devlet ilişkisi kendine özgüdür ve bir yandan İslam hukukuyla Türk devleti geleneğinin, öte yandan çeşitli kavimlerden oluşan müslim ve gayri müslim uyrukları bir devlet çatısı altında, uzun yıllar sarsıntıya yol açmadan bir arada tutma zorunluluğundan doğan pratik çözüm ve hoşgörü çizgilerini taşır.

---

[530] Şeyhülislam'ın kendi makamından kaynaklanan yasama, yargı ve yürütme haklarına sahip olmadığını biliyoruz. Padişah ve devlet adına kimi yargı ve yürütmelere katılan şeyhülislam 'ın başta gelen görevi fetva vermekten ibaretti. Gnş. Bilgi için bkz. İslam Ansiklopedisi, M.E. B. yay. İst. 1977,c.5/1, s.152–153

[531] Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c.2, s.292-294.; İsmail Hami Danişmend, Osmanlı Tarihi Kronolojisi, c.2,s.37 Moğollar 1258'de Bağdat'ı zapt edince halife Musta'sım'ı katlettiler. Abbasi hanedanın diğer mensupları da katliamdan kurtulamadı. Bu katliamdan kurtulan iki hanedan mensubu Mısır'a gelerek Memluk Sultanı Baybars'a sığındı. Müslüman âlemi bir süre halifesiz kaldı. Nihayet Baybars, kendisine sığınan Ahmed'i 1261 yılında Abbasi halifesi ilan etmiştir. El-Muntansır Billâh Ebu'l Kasım unvanını alan Ahmed yalnızca din işleri ile uğraştı. Yönetim ve siyasal güç Baybars'ın elindeydi. Abbasi hilafeti 1517 de Yavuz Selim'in Mısırı fethettiği zamana kadar sürdü. Yavuz Sultan Selim, son Abbasi halifesi el-Mütevekkili beraberinde İstanbul'a getirip Ayasofya'da düzenlenen bir törenle ondan hilafeti devir ve teslim aldığı söylenir. Böylece Osmanlı padişahları hem dünyevi hem de dini iradeyi kendilerinde toplamış oldular. Osmanlı padişahları "Halifeyi Ruy'u Zemin", "Hadimül-Haremeyn" ve giderek Bizans geleneğinde olduğu gibi "Zıllullah fi'l-Arz" makamına yükselerek "la yü'sel" leştiler. Hatta Osmanlı padişahlarının bu nitelikleri 1876 tarihli ilk Kanuni Esasi yani Anayasa'nın' 5. maddesinde şöyle tescil edilmiştir. "Zatı hazreti padişahının nefsi hümayunu mukaddes ve gayri mesuldür". Fakat kudretli Osmanlı padişahları halifelik gibi etkisiz bir unvanı kullanmadılar. Osmanlı da halifelik, 1774 Küçük Kaynarca anlaşmasından sonra uluslar arası ilişkilerde dini manada söz konusu oldu. Sözü edilen anlaşma ile Osmanlı padişahı halife sıfatıyla sınırları dışında kalan Kırım müslümanlarının da dini lideri sayıldı. İlk defa halifelik bu anlaşmalar dolayısıyla siyasi ve diplomatik bir silah olarak kullanılmıştır. İslamcı bir siyaset izleyen II. Abdulhamit de geniş ölçüde hilafet kurumundan faydalanmıştır. Bkz. İsmail hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c.4/1. Bölüm 422,423,443;Yusuf Hikmet Bayır Türk İnkilap Tarihi c.1/2 s.266-267

[532] Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c.2, s.294

Osmanlı toplumunda din politikasını diğer Hıristiyan toplumlarda izlenen politikalardan ayıran en belirgin özelliklerden biri, onun, devletin tek yanlı tasarrufuyla çizilmiş olmasıdır. Batı Hıristiyan toplumlarında, bu politika kilise ile devletin çatışma ya da uzlaşmaları sonucu olmuştur. Ortodoks Hıristiyanlığın Sezaro-Papizminde ise imparator dini dogmalar koyacak kadar kilise üzerinde etkili olmakla birlikte, kilise'de devletin iç ve dış politikalarına yön verecek konumdadır.[533]

İslam medeniyetinin kurmuş olduğu dünya-ahiret dengesinin orta çağdaki Osmanlı versiyonu, taklit ve katı muhafazakârlık sonucu "kendi modernitesini" yaratamayıp çökünce, Osmanlı devletinden yeni bir devlet çıkarmayı başaran kadrolar, egemen olan batı medeniyetinin evrensel olduğuna inandılar. İslam'ın medeniyet kuruculuğuna totalliğine inançlarını yitirmişlerdi. Bu kadrolar dünyadaki sekülerleşme ivmesine uyarak ve Fransız versiyonunu tercih ederek yeni bir sistem kurdular.[534]

Aynı şekilde, dogmatik dini düşüncenin yerine eleştirel aklı kaim kılma ve rasyonelleşme, her ne kadar bu iki husus Batı'da dünyevileşme/sekülerleşme süreci ile aynı süreç olsa da esas itibariyle dünyevileşme olarak anlaşılmaz. Dünyevileşme, dinin siyasetin, ekonominin, bilimin, sanatın, kültürün vs, ruhu ve şekillendiricisi olmaktan çıkarılması, yani toplumsal evrenin hem "form" hem de "içerik" olarak dinden arındırılması faaliyetidir.[535] Dolayısıyla cumhuriyeti kuran kadrolar kamusal alan ve kamusal düzeyde devletin yapılanmasını dinden bağımsızlaştırmışlardır. Yani devleti laikleştirmek için bir dizi yapısal değişiklik yapmışlardır. Ancak, halk

---

[533] Hulusi Yazıcıoğlu, Laiklik, s.174–175
[534] Şerif Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, İst, 1992, s.38
[535] İlhami Güler, Dünyanın Başına Gelen "Derin Sapıklık" Dünyevileşme, İslamiyat, c.4, sayı 3, 2001.

bireysel yaşamında, kültürel düzlemde dini değer, sembol ve kavramlara bağlılığını çeşitli düzeylerde sürdürmektedir.

1.5. Hz. Peygamber Sonrası Siyasal Uygulamaların Kritiği

Müslüman siyasal kültüründe iktidar hırsı her şeyin önüne geçmiş, iktidarlar kendi anlayışları doğrultusunda dini yönlendirmişlerdir.[536]

Sahabeden sonraki dönemlerde, devletin teokratikleşmeye doğru kayması sonucu, din-devlet ilişkisi, müslümanlar tarafından uygulanan devlet modeli, diğer toplumlardan daha toleranslı olduklarına tarihi belgeler şahitlik etmektedir. "Müslüman olmayan azınlıklara muamele konusunda müslüman devletler genellikle çok iyi geçmişe sahiptirler. Azınlıklara iyi muamele müslümanların iftihar ettiği bir şeydir."[537]

Hz. Peygamber'in döneminden günümüze kadar, gayri müslimlerin, Müslüman devletlerinin vatandaşları olma noktasında hiçbir problem çıkmamıştır. Çünkü devletin vatandaşı olmak için müslüman olmak gerekmiyordu. Aksine, bütün dinler, Hıristiyanların, Yahudilerin ve vahyedilmiş dinler kadar, müşrik inançlar da,

---

[536] Ancak Müslüman tarihinin hiçbir döneminde Romalı zalim Neron(M.S. 64) ve adamlarının Hıristiyanlara yaptığı gayri insani, vahşi bir zulüm yapılmamıştır. Neron ve ondan sonraki dönemlerde, Hıristiyanlar stadyumlarda diri diri vahşi hayvanların önüne, aç kalmış köpeklerin ağzına atıldıkları, asıldıkları, haça gerildikleri ziftli elbiselerle giydirildikleri, ateşler üzerinde yakıldıkları olmuştur. Hıristiyanlar Roma polisi tarafından yakalanarak tutuklanır ve put dolu mabede getirilerek putlara kurban takdim etmesi istenirdi. Putlara kurban kesmeyenler ise kendileri kurban edilirlerdi. Dekildiyanüs (M.S. 280 döneminde) Mısıra kaçan Hıristiyanları takip ettirerek onlara bile ağır işkenceler yaptırmış dinlerini inkâr etmelerini istemiş, bu hususta zoraki metotlara başvurmuştu. Bu işkenceler sırasında 140 bin kişiden fazla Kıpti, Hıristiyan öldürüldü, bazı tarihçilere göre bu rakam 300 binin üzerindedir. Müslümanların yüzünü kızartacak bu tür işkence ve ölümler, İslam tarihinde görülmemiştir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar, s.52–58

[537] Montgomery Watt, The Majesty That was İslam, s.47.

tolerans görüyordu. Bu dinlerin ve inançların devlete sadık kalan mensuplarının hepsi vatandaş kabul ediliyordu.[538]

Bu tespitlerden anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber döneminden başlayarak günümüze kadar devam eden tarihi süreç içerisinde, Müslümanlar, Müslüman olmayanlara karşı toleranslı davranmışlardır. Diğer din ve cemaatlerin dini anlayış ve düşüncelerine saygı duymuşlardır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den sonra müslümanlar, ideal bir siyasal sistem kuramamış olsalar bile, çağlarına göre diğer din ve toplumlara göre, daha sağlıklı bir dinsel hoşgörü ve uygulama içinde oldukları bilinmektedir.

Müslümanların dışında kalan toplumlara gösterilen bu hoşgörü ve tolerans, acaba müslümanlara da gösterilmiş midir?

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Emeviler'in iktidara gelmesiyle birlikte İslam, siyasi bir vasıta haline düşürülmüş, fikir ve inanç hürriyeti rafa kaldırılmış, adeta siyasal sistem istibdat üreten bir mekanizma haline getirilmiştir. Emevi devletinin yöneticilerine karşı gelmek, kadere dolayısıyla Allah'a karşı gelmek olduğundan, karşı gelenin öldürülmesinin de helal olduğu kanati yerleştirilmiştir.

Emevi yöneticileri zorbalık ve zulümlerini devam ettirebilmeleri için kaderi kendileri gibi anlamayanların ileri gelenlerini katlettiler.[539] Emeviler'den sonra siyasal iktidarı ele geçiren Abbasiler'den sonra kurulan devlet ve imparatorluklarda da din-siyaset ilişkisinin yukarıda zikredilen devletlerden pek farklı olmadığı dini anlayış ve uygulamalardan anlaşılmaktadır. Çünkü Emeviler döneminde teşekkül

---

[538] Muhammed Hamidullah, İslam Anayasa Hukuku, s.232.
[539] Akbulut, Allah'ın Takdiri, Kulun Tedbiri, s.136

etmeye başlayıp, Abbasiler döneminde klasikleşen müslüman hukuk anlayışına dayanılarak, sözde dini gerekçelerle, iktidarlar için siyasal tehdit oluşturan birçok insanın katledildiğini görmekteyiz.

En büyük imparatorluklardan birisi olan, içinde yaşadığı çağlarda en adil idari bir mekanizma oluşturmaya çalışan, Osmanlı imparatorluğunda da din-devlet ilişkisinin doğru kurulduğunu söyleyemiyoruz. Bu dönemde kemikleşen Sünni söyleme yönelik en ufak ve masum sayılabilecek fikri eleştiriler sebebiyle, farklı düşünen birçok insanın, ölümle, hapisle, sürgünle cezalandırıldığına şahit olmaktayız.

Gerek Emeviler ve Abbasiler'de, gerekse Abbasilerden sonra kurulan devletlerde, ortaya konan din ve devlet anlayışı gereğince, siyasiler kendi iktidarlarını devam ettirebilmek maksadıyla, dini kendi siyasal amaçları doğrultusunda kullanmışlardır. Siyasiler, dini düşünüş ve anlayışı kontrol altında tutabilmek ve yönlendirebilmek için kendi görüşlerini, tasvip etmeyen insanları, sürgün ederek, hapsederek ve katlederek hizaya getirmeye çalışmışlardır. Emeviler'le birlikte yöneticiler, kilise mantığını devlet sistemi haline getirerek düşünen insanları cezalandırma yoluna gitmişlerdir. İnsanlığa özgürlüğünü bahşetmek için gelen İslam'ın, insan temel hak ve hürriyetlerini kısıtlamak, düşünen ve konuşan insanlara baskı yapmak amacıyla kullanıldığını görmekteyiz. Devletin dinin jandarmalığına soyunduğu böyle bir devlet anlayışı, Emeviler döneminde teşekkül etmeye başlamıştır. Bu Abbasiler döneminde daha da gelişmiştir.

Sonuç itibariyle, her şeye rağmen Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı monarşileri kendilerine şeriat alanında meşruiyet aramışlardır. Osmanlılarla birlikte

kamu hukukunu düzenleyen örfi hukuk teşekkülü cihetine gidilmiştir. İslam tarihinde halifenin kişiliğinde dini, sultanın kişiliğinde siyasi otoritenin toplanması ve bir tür ikili bir düzenlemenin ilk ortaya çıkışı, Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in 1055'te Bağdat'a gelişiyle başlar, giderek kurumlaşarak Osmanlı'da şeriat ve örf isimli iki hukukun teşekkülüne dönüşür. Osmanlı devlet modelinde gözlenen iki hukuk sisteminde şeriat sivil hayatı, örfi hukuk, siyasi hayatı düzenlemiştir

Osmanlılar döneminde hukukun şer'î ve örfi olarak ikiye ayrılmasına rağmen batılı anlamda İslam tarihinde ruhani, dini ve dünyevi iktidar ayrımına rastlanmamıştır. Çünkü İslam'da ruh-beden, Tanrı- Sezar, fizik-metafizik, kilise-devlet, din-bilim, duruma göre de akıl-iman çatışmasının doktriner temeli yoktur. İslam, bilimsel ve akli faaliyetlerin önüne set çekmediğinden, düşünmeyi, aklı kullanmayı emrettiğinden batılı anlamda bir din-dünya, dünya-ahiret, ayrımına zemin hazırlayacak karşıtlık söz konusu değildir. İslam'a göre ahiret dünya hayatının alternatifi değil tamamlayıcısı ve devamıdır. Dolayısıyla İslam'a göre âlemde düalizm yoktur. Ruh-beden, maddi- manevi değerler izafi değerlerdir. Reel değerler değildir.

Pratik uygulamalarda dini ve dünyevi, dünya-ahiret ayrımı silik bir şekilde gözükse de, teorik anlamda İslam'da dünya-ahiret ayrımına rastlanmaz. Bu söz konusu ayrımın doktriner temeli yoktur. Çünkü her dünyevi iş aynı zamanda sonuç itibariyle uhrevidir. İslam tarihinde çatışma ruhani ve dünyevi iktidar ya da Tanrı sitesi ile dünya sitesi arasında değildir. Aksine çatışma dini manipüle eden devlet ile ümmet, yani siyasal erk ile toplum arasında olduğunu söylemek mümkündür. Bu çatışma 20. yüzyılın ilk çeyreğinde devletin bütün toplumsal alanları zapt etmesiyle

şiddetlenmiş ve bu güne kadar gelmiştir.

1.6. İslam ile Laiklik Telif Edilebilir mi?

İslam'ın kendisi laik bir devlete imkân tanır mı? Böyle bir devletin kuruluşunu teşvik etmese bile meşruiyetini kabullenir mi? Laiklik kutsalın buharlaşması mıdır? Veya başka bir ifade ile kutsal olanın yeryüzünden tahliye edilmesi faaliyeti midir? Laiklik çoğunluğu müslüman olan bir toplumda nasıl bir fonksiyon icra eder? vb. soruların cevabını bulmak önemli olsa gerektir.

İslam'ın kutsal ve bağlayıcı referanslarını teşkil eden Kur'an ve O'nun peygamberinin uygulaması olan sünnete yakından bakıldığında somut ve şematik herhangi bir yönetim biçimi ve modelini öngörmedikleri görülür. Kur'an veya sünnetten hazır bir ekonomi politikası, bir siyasi yapı veya bir ansiklopedi çıkarmayı iddia etmek, ebedi İslam mesajını gülünç bir şekilde, zaman aşımına uğrayan kurumlara veya teorilere dönüştürmek, onlara indirgemek anlamına gelir.[540]

Kur'an bireye yön verecek amaçlar, ilkeler ortaya koyar. İslam ve siyaset konusunu ele alırken, birbirinden ayrı görünmesine rağmen aslında aralarında canlı ve girift ilişkiler ağı bulunan din ve siyaset gibi birey ve toplum gerçeğinin iki önemli boyutuna girmiş bulunmaktayız. Din ve siyaset her ikisi de kendi boyut ve düzleminde birey ve toplumu etkileyen sosyal ve siyasal yapı üzerinde belirleyici etkiye sahip insani olgulardır. Tarihin yazılmasında her iki olgu da kendi üzerine düşeni yapmaktadır. İdeolojik ve politik yaklaşımla söz konusu olgulardan birinin yahut her ikisinin inkâr edilmesi ya da göz ardı edilmesi, olguları ortadan kaldırmaz.

---

[540] Roger Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, s.30.

Aksine birey ve toplum hayatında o konu ile ilgili problemlerin artmasına, çözümsüzlüğün ve kaosun ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Tarih boyunca din ve siyaset olgusu ele alınıp yorumlanırken çoğunlukla onların her birini kendi boyutu ve alanı içerisinde değerlendirme, aralarında bütünlüğe dayalı ahenkli bir ilişki kurma ve onları kendi gerçeklikleri içersinde görüp anlama konusunda çıkmaz yollara girilmiş, çeşitli sıkıntı ve bunalımların yaşanmasına sebebiyet verilmiştir. [541]

Hz. Peygamber'den sonra İslam'ın ilk asrında kanlı olaylara, savaşlara sebebiyet veren nedenlerden birisi de, dini değer, sembol ve kavramlara doğrudan atıfta bulunmaktı. Haricilerin "Hüküm ancak Allah'a aittir"[542]ayetlerine direkt atıf yaparak Hz. Ali'yi küfürle itham etmeleri ve O'na başkaldırıları bilinmektedir. Hariciler kendi anlayış ve yorumları ile Allah'ın kastı, maksadı arasında zerre kadar bir ihtilafın olduğunu düşünmüyorlardı. Bu anlayışın sebebiyet verdiği trajediler bilinmektedir.[543]

Dinin ideolojik bir zihniyetle siyasete veya siyasetin dine egemen olması ile birini diğerine tercih etme veya birini diğerine feda etme mantığı ve anlayışı, tarihin hiçbir döneminde toplumlar için iyilik getirmemiştir. Özü, bilgi ve ahlakta düğümlenen bir din, bir ideoloji söylemiyle sunulduğunda, en büyük zararı, o dine karşı olan düşünceler değil yine o dinin kendisi çekmektedir.[544]

---

[541] İslam ve Siyaset, Uluslar Arası Avrupa Birliği Şurası, c.1, s.141–142
[542] Yusuf,12/40,67
[543] İlhami Güler, Politik Teoloji Yazıları, s.69-70,Ayrıca bkz: Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, s.18 vd; Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası s.213 vd; Neşet Çağatay-İ.Agâh Çubukçu, İslam Mezhepleri Tarihi,, s.36 vd; Muhammed Ebu Zehra, Mezhepler Tarihi, s.71 vd.
[544] Talip Özdeş, İslam ve Siyaset, Uluslar Arası Avrupa Birliği Şurası, c.1, s.142

Dinin hidayet kaynağı ve barış alanı olmasını sağlamak için kendi gerçekliğimize uygun bir çözüm bulmak zorundayız. Dinin siyasal alana çekilerek, hem dinin, hem de siyasetin sabote edilmesini, siyaseten sömürerek ona zarar verilmesini önleyecek rasyonel bir çıkış yolu bulunmalıdır.[545]

En makul olan çözüm dini siyasetin sömürüsünden kurtarmaktır. Bu da dinsel alan ile siyasi alanın ayrılması demektir. Bunun anlamı din bireysel alanı, siyaset toplumsal alanı, din mutlak ve değişmez alanı, siyaset ise değişken alanı temsil etmesi itibariyle, dini, siyasi amaçlar için kullanmaktan kaçınmaktır. Siyasetin hareket noktası çıkarlar alanı olup, onu elde etmeye çalışır. Oysa dinin bundan uzak tutulması gerekir. Aksi halde, din, özünü ve ruhunu kaybeder. Dinin özü ve ruhu ise ayırıcı değil birleştiricidir. Siyasetin özü ve ruhu ise ayırmaktır.

Siyaset, ihtilafın olduğu ya da olması mümkün olan yerde vardır. Dolayısıyla, siyaset, daha çok "farklılıkları idare etme sanatıdır". İşte bundan dolayı, dini siyasetle ilişkilendirmek bu ilişkinin türü ve oranı ne olursa olsun ihtilafın dine sokulmasına neden olacaktır. Dindeki ihtilafın aslı siyasi olursa, bu da kaçınılmaz bir biçimde hizipçiliğe, oradan da iç savaşa götürecektir. Bu günü ve geçmişiyle tarih buna şahittir.[546] İşte söz konusu kavgayı, sıkıntı ve hizipçiliği bitirmek için Cumhuriyetle birlikte yeniden tanımlanan din-siyaset ilişkisi, neticesinde günlük hayatımıza giren laiklik nasıl bir fonksiyon icra etmelidir ki çatışmanın değil, birleşmenin kaynağı olsun.

Laikliğin fonksiyonunu; Batı hukukunda din ile devletin ayrılması ve devletin

---

[545] Ahmet Akbulut, Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni, A.Ü.İ.F. D. Özel sayı, Ankara, 1999, s.267
[546] Cabiri, Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, s.105–106, Gnş bilgi için bkz. Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası. S.146-223

din, dininde devletin işlerine karışmaması, ülkede bilinen ve mevcut olan din ve mezheplere karşı devletin tarafsız bir vaziyet alması, bunlardan hiçbirini diğeri aleyhine olarak özel surette imtiyazlandırmaması, buna mukabil dinin de devlete karşı nisbi de olsa bir muhtariyet içinde ahlaki ve manevi hayatın nizamı olarak hüküm sürmesidir.[547]

Laiklik bir devlet ideolojisi değil, bir devlet tutumudur. Başka bir ifadeyle, laiklik, devletin bir niteliğidir. Laik devlet, bu tutumunu "nötr" bir sivil alanda ve evrensel hukuk çerçevesine riayet ederek ortaya koyar ve kendisini dar ve kapalı hiçbir ideoloji ile tanımlayamaz. Eğer laiklik bir "İzm" e dönüşür ve dinle mücadele etmek gibi yanlış bir istikamete yönelirse, din de ne yazık ki zamanla siyasal özelliği ağır basan ideolojik bir yapıya ve savunmaya geçer. Laik devletin görevi dini tanımlamak değildir. Onun görevi çeşitli dini ve felsefi inanışa sahip toplum kesimlerinin birlikte yaşama şartlarını hazırlamaktır.[548] Eğer laikliği bir devlet tutumu olarak değil de, jakoben bir tavırla toplumu yukarıdan aşağıya zecri yollarla dönüştürmeye çalışan bir ideoloji olarak veya din karşıtı bir hareket olarak ya da dinin yerine alternatif bir din gibi tanımlarsak, böyle bir laiklik anlayışı İslam'la asla bağdaşmaz. Hâlbuki laiklik bir din veya ideoloji de değildir. Laiklik "devleti" tanımlayan bir kavramdır. Devleti değil, dini tanımlayan bir laiklik anlayışı laikliğin özüne ters düşer.[549] Fakat Cumhuriyeti kuran kadro, resmi dinin yerine laikliği koymuştur.[550]

Laikliği bireyin dinden arındırılması, dinsel olanın dünyadan kovulması,

---

[547] Ali Fuat Başgil, Din ve Laiklik, İst. S.161.
[548] Mehmet Aydın, İçe Kritik Bakış, s.140
[549] Yalçın Akdoğan, Laiklik Kutuplaşma Konusu Olmamalı, Yeni Şafak Gazetesi, 12 Şubat 2004.
[550] Bkz. Şerif Mardin, Türkiye'de Din ve Siyaset, s.161–164

hayatın tamamının dinin etkisinden kurtarılması, dolayısıyla dinin buharlaşması şeklinde değilde, toplumsal aklın şartlanmasını önleyen bir tutum, bireyin özgürlüğünü sağlayan ve aklın önündeki engelleri kaldıran bir ilke, toplumsal yaşamda rasyonel davranma,[551] siyasal alanla, dinsel alanın birbirinden ayrılması, dini siyasete alet etmemeyi ve din istismarını önleyen bir ilke, bütün dinler ve mezhepler karşısında nötr bir araç, nötr bir yönetim biçimi, kurumsal bir tutum olarak anlarsak, elbette ki böyle bir laiklik anlayışının dinle, İslam'la çelişen bir tarafı yoktur.

Yahut laikliği, "din işleri ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması" biçiminde tanım yapacak olursak böyle bir tanım da yanlış anlaşılmaya müsait, problemli bir tanım görünümü verir. Söz konusu bu tanıma şu noktalardan itiraz edilebilir. Bu, dinin dünya işi olmadığı anlamına gelir. Hâlbuki din dünya işidir. Ahirette din yoktur ki din işi söz konusu olsun. Her din aynı zamanda da bir dünya görüşüdür. Dünyevi olan bir iş aynı zamanda da uhrevidir. Dolayısıyla dünya ve ahiret birbirinin alternatifi değil, biri diğerinin devamıdır, mütemmimidir. İşte bundan ötürü İslam'ın, dünya ve ahiret ayırımına yönelik bir tanımı da kabul etmesi mümkün değildir.

Yukarıda tanımladığımız gibi din insanları en genel anlamıyla dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmak için gönderilmiş ilahi kaynaklı prensipler manzumesi, siyaset ise, çoğu zaman ideolojilerin yön verdiği devleti yönetmek üzere insanlar tarafından üretilmiş kurallar sistemidir. Din özü itibariyle ilahi, siyaset ise insani bir faaliyettir. Dinin muhatabı insandır, bireydir. Kur'an bireysel kurtuluşu esas alır. Dinlerde görev ve sorumluluklar kişiseldir. Hâlbuki siyaset toplumsaldır, topluma

---

[551] Ahmet Akbulut, Din Laiklik ve Demokrasi Üçgeni, A.Ü.İ.F.D. Ank. 1999, s.267, 272, 277.

yönelik bir faaliyettir. İman bireyseldir, toplumsal iman yoktur. Yalnız bu şu demektir, birey düzeldiği zaman bireylerden oluşan toplumda düzelmiş olur. Din, getirdiği ahlaki ve manevi değerleriyle toplumun bütün kesimlerini dolayısıyla siyaset yapanları da dolaylı bir şekilde doğal olarak etkileyecektir. Bu çerçevede siyasi alanın dinin dolaylı etkisinden total olarak arındırılması mümkün değildir. Dinin siyasete alet edilmesi derken kastettiğimiz şey siyasilerin bireysel dünyalarında dindar olmaması değil, siyasilerin ve siyasal otoritenin dinsel nassları ve değerleri doğrudan referans göstermesidir. Bu hem dinin hem de toplumun çıkarına aykırıdır. Çünkü bu durum, siyaseti siyaset olmaktan çıkarmakta ve onu dinin içinde bir din haline getirmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, din bireysel alanı aştığı zaman bir köleleştirme kurumuna dönüşmektedir.[552]

Dinin siyasete alet edilmesi demek, tamamen beşeri bir faaliyet olarak siyaset icra edilirken, dinin kutsallığından yararlanmak, ikna etmek yerine insanları bu yolla inandırmaya ve teslim almaya zorlamaktır. Yani toplumun Allah , Kur'an ve kutsal olan argümanlarla kandırılması, imana ve itaate çağırılmasıdır. Başka bir deyişle saf, temiz yüce ve samimi dinsel duyguları, siyasal hedeflere ulaşmak için istismar etmek, kötüye kullanmak, üretilen siyasetin dinin hatırına benimsenmesi ve uygulamasını talep etmektir. Hiç bir kimsenin, dinsel gerekçeler göstererek, kendi anlayış ve düşüncesini veya siyasetini başkalarına dayatmaya hakkı yoktur. Bu hakkı yüce Allah peygamberimize dahi vermemiştir.[553] Sözü edilen siyaset tarzı, insanları kolay yönetme alışkanlığının bir sonucudur. İnsanları ikna etmek, entelllektüel bir gayret ve çaba istediğinden, müslüman dünyadaki siyasetçilerin büyük bir bölümü,

---

[552] Akbulut, A.g.m. s.268
[553] Bkz. Şura, 42/38; Nisa, 4/58; Gaşiye, 88/20–21; Ali İmran, 3/ 20. Ayrıca Gnş bilgi için bkz.Ethem Ruhi Fığlalı, Egemenlik Kimindir? Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan 1997, s.23; Ali Bardakoğlu, Teorik Açıdan İslam ve Demokrasi, Yasama İslam ve Demokrasi, T.D.V. yay, s.367

kolay olanı tercih ederek insanları ikna etmeye değil, teslimiyete, mutlak itaate davet etmektedirler.

Dinin siyasete alet edilmesinin, sömürülmesinin en tehlikeli sonuçlarından birisi de, dinin ideoloji haline dönüştürülmesidir. Müslümanların toplumsal alanda dinsel gerekçelerle bir talepte bulunmamayı, dini kavram, sembol ve değerlere açıkça atıf yapmamayı, referans göstermemeyi, kabul etmeleri ve bunun bizzat İslam dini için de çok önemli olduğunu artık görmeleri gerekir. İslam'ın siyasal çıkarlar uğruna kullanılmasının müslümanları nasıl parça parça ettiğini İslam tarihi açıkça bize göstermektedir. Gerçek şu ki siyaset, İslam'ı geçmişte de dejenere etmiş, günümüzde de dejenere etmeye devam etmektedir.[554]

Sonuç itibariyle, Türkiye'nin en öncelikli problemlerinden birisi din-devlet ilişkisi sorunudur. Bu sorunu aşmak için Batı Avrupa'dan ithal edilen laiklikle, dinin istismar edilmesinin önlenmesi, iç barışın sağlanması, siyaset yapılırken, yan erkleri kullanırken dogmatik düşüncenin önüne geçilmesi ve siyasal alanın kollektif akla bırakılması kastediliyorsa, bunun adı siyasal arenada laiklik ise, bunun dine bir zararı yoktur.[555] Biz ancak bu şekilde, Kur'an'da ki değişenin arkasındaki değişmeyeni, ahlaki olanla siyasal olanı, dolayısıyla tarihi olanı ayrıştıran, böylece bizzat Kur'an içindeki normatif İslam'ı ortaya koyabilen bir metot geliştirebilirsek, ruh dünyamız ve dinimizle barışık olarak dış dünyamızı mamur edebiliriz. Aksi halde biz Müslümanlar için tarih tekerrür edip duracaktır.

---

[554] Müslümanlar arasında cereyan eden ilk büyük savaşlar "Cemel" ve "Sıffin" siyasi çıkar yüzünden yapılmıştır. Bkz. Ahmet Akbulut, Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, s.179–208

[555] İslam Dini ile Laikliğin uzlaşabilirliği konusunda daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Akbulut, Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni, A.Ü.İ.F. D. Özel sayı, Ankara,1999, s.272 vd.

2. HADİSLERDE DÜNYEVİLİK OLGUSU

Hz. Peygamber'den çok sonra kayıt altına alınan hadis[556] külliyatında, din-dünya, dünya-ahiret ayrımı ve dünyeviliğe işaret olabilecek söz ve kavramların bulunup bulunmadığını incelemek konuya derinlik kazandıracaktır.

Hadis bilgini İmam Müslim sahihinde bu konuya yönelik bir bab/başlık açmış ve bu bölümü şöyle isimlendirmiştir: "Resulullah'ın şer'an söylediklerine imtisalın vacip olması, kendi reyi olarak dünya maişetlerine ait imtisalın vacip olmaması."[557]

İmam Müslim bu başlık altında, çağdaş bilim adamlarının laiklikle ilgili olarak çok sıklıkla referans gösterdikleri "siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz" hadisinin söylenmesine neden olan hurmaların aşılanmasıyla ilgili hadisin değişik varyantlarını nakleder:

Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret edince, Medine'de halkın hurma ağaçlarını tozlaştırdığını görür. Bunun üzerine "ne yapıyorlar" diye sorar. Hurma ağaçlarını tozlaştırdıkları cevabını alması üzerine, "yapmasalar, karışmasalar daha iyi olmaz mı?" Diye söyleyince, peygamberimizin bu sözünü duyan Medineliler, hurmaları tozlaştırmayı bıraktılar. O sene hurma verimi düşer, tozlaştırma yapılmayan ağaçlar meyve vermemiştir. Halk; "tozlaştırma yapmadık da böyle oldu demeye başlar". Bu söz Hz. Peygamber'in kulağına gidince, Hz.

---

[556] Emevi halifesi Ömer bin Abdilaziz ülkesindeki bilginlere ve özellikle Medine valisi Ebu Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hamza'ya şu fermanı göndermiştir: "Rasulullah (s.a.v)'in hadislerini toplayıp yazınız. Zira ben, ehlinin gitmesinden ve böylece ilmin yok olmasından endişe ediyorum." Buhari , Sahih, c.1, s.33;Darimi, Sünen, c.1, s.126; İbn Sa'ad, Tabakat, c.2, s.134

[557] Müslim, Sahih, c.2 s.1835

Peygamber "Ondan faydaları var idiyse keşke devam etselerdi. Ben bir zanda bulunmuş oldum, o kadar. Beni şahsi kanaatimden dolayı sorgulamayınız, hesaba çekmeyiniz. Fakat ben size Allah'tan bir şey bildirirsem onu alınız. Çünkü ben yüce Allah'a karşı asla yalan söylemem".[558] "… Ancak ben de sizin gibi bir insanım. Şüphesiz ki zanda hata olur, isabet te edilebilir"[559]

Yine Hz. Peygamber aynı konuda: "Ben de insanım, size dininizle ilgili bir şey söylersem, onu alınız. Ama size dünya ve dünyevi yaşamla ilgili kendi görüş ve kanaatime göre bir şey söylersem, ben de bir insanım."[560] "Eğer size dünya işlerinizle ilgili bir şey söylersem, o sizin işinizdir, yani kendinize göre yapın. Din işlerinizle ilgili bir şey söylersem bana uyun."[561] "Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz"[562] buyurmuştur.

İmam Müslim gibi Kadı İyaz da, Şifayı Şerifin de "Dünya işlerinde Hz. Peygamber'in yanılabileceğine dair" bir bölüm açmıştır:

Kadı İyaz Şifayı Şerif'de, "O'na bir şeyi yapmadığı halde, yapmış gibi görünürdü" hadisini yorumlarken, Hz. Peygamber'in dünya işleri için gönderilmediğini, dünya işlerinde Hz. Peygamber'in diğer insanlardan üstün olmadığı, hatta bu işlerde (dünya), diğer insanlara arız olan bütün afetlerin Hz. Peygamber'e de zarar vereceğini, dünya işleri gibi hakikati olmayan işlerde Hz. Peygamber in masum olmadığını ifade etmektedir.[563] Kadı İyaz Hz. Peygamber' in

---

558 Müslim, Sahih, c.2, s.1835
559 İbn Mace, Sünen, c.2, s.825
560 Müslim, Sahih, c.2, s.1835–1836
561 İbn Mace, Sünen, c.2, s.825
562 Müslim, Sahih, c.2, s.1836
563 Kadı İyaz, Şifay-ı Şerif, çev. Naim Erdoğan-Hüseyin S.Erdoğan, İstanbul, 1977, s.600. Ayrıca bkz. s.543–552, 591–639.

görevini din işleri, dünya işleri diye ikiye ayırdığı, din işlerinde Hz. Peygamber'in masum olduğu, dünya işlerinde ise Hz. Peygamber'in masum olmadığını şöyle açıklar: "Peygamber dünya işlerinden bir şeyin (yapılması caiz olduğunu veya terk edilmesi gerektiğini) sanırdı, (fakat ilk bakışta böyle sandığı) şey aksine zuhur ederdi. Veyahut o iş hakkında şek eder (bir tarafını da tercih etmezdi). Veyahut bir tarafının tercih edilmesini zanneder sonra aksi çıkardı. Din işleri ile ilgili hususlar ise böyle değildir" dedikten sonra, söz konusu Medine hurmalarının aşılanmasıyla ilgili hadisin değişik varyantlarını zikreder.[564]

"Dünya işlerinizi siz benden daha iyi bilirsiniz" hadisi dışında din işleri-dünya işlerine yönelik başka bir rivayetin olmadığı görülmektedir. Fakat dünya işleri ile arasına büyük bir mesafe bilinci koyan, her türlü dünya değerini dışlayan, dünya nimetlerinden uzak durmayı öğütleyen, dünyadan el etek çekmeyi tavsiye eden, ebedi mutluluğun her türlü dünya ve onun nimetlerinden vazgeçmekle elde edilebileceğini öngören, onlarca hadisle karşılaştık.

3. FIKIHDA DÜNYEVİLİK OLGUSU

Fıkıh kitaplarımızdaki; "Kaza'en-Diyaneten"[565] "Mesalih'i Diniye ve Dünyeviye,"[566] "Sevabı Ahiret, Maslahat'ı Dünya,"[567] Umur'u'd-Din-Umur'u'd-Dünya,"[568] "Hukuki Umumiye ve Hukuki hususiye,"[569] tabirlerinin çok yaygın bir şekilde kullanıla geldiğini görmekteyiz.

---

564 Kadı İyaz, Şifa'yı Şerif, s.602.
565 Kasani, Bedayi, c.7,s.15
566 Serahsi Mebsut, c.4,s.192
567 Gazali, el-Mustesfa, Bulak,1322,c.1,s.419
568 Kadı İyaz, Şifa, c.2,s.178
569 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, T.T.K.Basımı, Ankara ,1984,s.198

Fakihlerce ikiye bölünen hukukun, kamusal alanına yönelik uygulamaların, sultanlar tarafından örfe göre düzenlendiği tarihi verilerden anlaşılmaktadır. Özellikle Türkler tarafından kurulan devletlerde, Türk milli devlet teşkilatının ve yasasının, şeraitten ve İslami denilen devlet nizamlarından ayrı olarak hükümran olduğu görülmektedir. Bu devletlerde, şer'i öşür ve zekât ile uzlaşan gayri İslami Türk ve Moğol vergileri ile birlikte, şeraite tamamıyla aykırı olan vergilerde mevcuttur.

Böylece, şer'i hukuk kaidelerinin yanı başında "örfi" veyahut laik diyebileceğimiz bir uygulamanın mevcudiyetine şahit olmaktayız.[570]

Osmanlı'da yüzyıllarca yürürlükte olan örfî hukukun ; "siyaset-i sultani ve yasağı padişahî" olduğu ve kamu hukukuna yön veren kuralların toplamı olarak tanımladığı görülmektedir. Örf tabiri bazen de, "Örf-i Sultanî" şeklinde hükümdarın toplumun hayrı için şeriatın dışında sırf kendi iradesine dayanarak çıkardığı kanunları ifade eder.[571]

Tursun Beg de, örfü; şeriat yanında toplum düzenini korumak üzere, yöneticilerin koyduğu kanun şeklinde tanımlar ve bu kanunların kaynağını şeraita değil akli esaslara bağlar. 16. yüzyıla ait kanunlarda örf, dinî hukuk dışında sultanın iradesinden doğmuş kanunları ifade eder.[572]

Gerçekten, takip ettikleri dini siyasete rağmen Büyük Selçuklu İmparatorları ve onların halefleri zamanında eski Türk devlet teşkilatından ve örfi kaza

---

[570] İslam Ansiklopedisi, M.E.B. yay.1977,c.6/1,s.185–186,Krş. İslam Ansiklopedisi, T.D.V. yay, c.13,s.12

[571] Halil İnalcık, Osmanlı Hukukuna Giriş- Örfi Sultani ve Fatih'in Kanunları, İstanbul, 1956, s.103.

[572] Bkz. İslam Ansiklopedisi, M:E:B: yay. c.9 s.480;M. Zeki Pakalın, Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul,1993,c.2,s.745–746

müesseselerinden birçok şeyler bu memleketlerde İslami hukukun yanında yaşama imkânı bulduğu gibi, Moğol istilası birçok Türk-İslam devletlerinde milli ananelerin daha fazla nüfuz ve ehemmiyet kazanmasına sebep olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nda da, ona hususi şekil ve çeşni veren esas teşkilat ve idare kanunları, ne şeriat kaidelerinden istidlal veya istihraç yolu ile ve ne de sistemli ve her sahaya ait şümullü mufassal kanunlar çıkarmak suretiyle va'zedilmiş değildir. Bu hususlara ait mevzuat ve ahkâm, anane ve tecrübeden alınan ilhamlara göre, idari tedbirler ve emirler halinde verilmiş fermanlar vasıtası ile yavaş yavaş ve parça parça ilan edilmiştir.[573]

Padişahlar tarafından çıkarılan kanunların ayrıca Şeyhülislam makamına gönderilerek oranın da onayı alındıktan sonra yürürlüğe girdiğine dair bir teamül veya anayasa kaidesi olmamasına rağmen, kanunlar, Şeyhülislam'ın görüşü alınmak üzere şeyhülislamlık makamına gönderilirdi.[574]

Padişahlar tarafından yürürlüğe konulan kanunlar hakkında şeyhülislamlar; "şer'i şerif'e muvâfıktır", "şer'i şerife mugâyir değildir", "şer'i maslahat değildir", gibi mülahazalardan sonra; "ol babta emr'u ferman, men leh'ul emr'in dir", "nasıl emredilmişse öyle hareket etmek lazım gelir", şeklindeki ifade tarzlarından da anlaşılacağı üzere, şeyhülislamlık makamı, kanunlarla halledilen meseleleri, yüksek bir devlet işi ve bir siyasi mesele sayarak onları herhangi bir şekilde tenkit ve münakaşa etmekten kaçınmışlardır.[575]

Şeyhülislamın kendi makamından kaynaklanan yasama, yargı ve yürütme

[573] İslam Ansiklopedisi, M.E. B. yay. C.6/1, s.185–186
[574] Bkz. İslam Ansiklopedisi, M.E. B. yay. C.6/1, s.192.
[575] İslam Ansiklopedisi, M.E.B. yay., c. 6/1, s.192.

haklarına sahip olmadığını biliyoruz. Padişah ve devlet adına yargı ve yürütmelere katılan şeyhülislamın başta gelen görevi fetva vermekten ibaretti. Fetva, çoğunlukla önceden verilmiş resmi, şahsi ve doğrudan politik bir kararı arkadan teyid etmektir. Dolayısıyla şeyhülislamın görevi dünyevi karar ve uygulamalara dini fetva ile meşruluk kazandırmaktı. Bunu yapmakla yükümlüdür, aksine davranacak olsa, ya makamından azledilir veya diretecek olursa katledilirdi.[576] Şeyhülislamlık makamında bulunan kişilerin, fetva verirken şer'i maslahattan ziyade idarecilerin emirlerini yerine getirdiklerini bizzat şeyhülislamlar kendi ağızlarıyla ifade etmişlerdir.[577]

Tarihsel süreç içerisinde müslüman Türk devletlerinde uzun yıllar şer'i ve örfi şeklinde düzenlenen hukuki yapı 19. yüzyıla kadar sürmüştür.19. yüzyıldan itibaren müslüman dünyada batı menşeili hukuk anlayışının baskısı hissedilmeye başlamış ve bunun sonucunda peş peşe hukuki ıslahatlar yapılmıştır.[578]

1840 ve 1851 tarihli ceza, 1858 tarihli arazi kanunnameleri ile 1869–1876 yılları arasında hazırlanıp kabul edilen Mecelle, 1917 tarihli Hukuk-i Aile Kararnamesi yerli ve İslami köklere bağlı kanunlardır.[579]

Buna karşılık 1850 tarihli Kanunname-i Ticaret, 1857 tarihli Ceza Kanunnamesi, 1864 tarihli Ticareti Bahriye Kanunnamesi, 1880 tarihli Usul-i Muhakemâtı Cezâiye ve 1881 tarihli Usul-i Muhakemâtı Hukukiye kanunları, Batı mevzuatı, özellikle Fransız kanunları model alınmak suretiyle yapılmış ve

---

[576] Bkz. İslam Ansiklopedisi, M.E.B. yay., c.11, s.487 vd. Ayrıca şeyhülislamla ilgili geniş bilgi için bkz: İ.Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, T.T.K.B., Ankara, 1984, s.173-214.
[577] Bkz: İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, c.3/2, s.477–478.
[578] Bkz. Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslam Hukuku, c.1, s.17.
[579] Hayreddin Karaman, A.g.e, c.1, s.17.

kanunlaştırılmıştır.

Osmanlı Devletinden sonra kurulan Cumhuriyet döneminde de kanunlaştırma hareketleri olanca hızıyla devam etmiş, medeni kanun hazırlanması için bir komisyon oluşturulmuştur. Bu komisyonun aylar süren çalışmaları sonunda, çıkarılacak medeni kanunun hangi mezhebin, hangi görüşüne göre düzenleme yapılacağı konusunda bile bir anlaşmaya, uzlaşmaya varılamadığı görülünce, 1850'lerde olduğu gibi, tercüme yolu tercih edilmiş, en yeni kanunlardan birisi olan İsviçre Medeni kanunu tercüme ve kısmen Türk toplumuna adapte edilerek Türk Medeni Kanunu olarak kanunlaştırılmıştır.[580]

Sonuç itibariyle, uzun bir tarih diliminden, yani hicri üçüncü asırdan[581] beri Müslüman düşünürler ve bilginler kendi toplumlarının ve tarihlerinin sorunlarını gerçekçi bir şekilde görüp gözeterek düşünsel mekanizmaları yeterli düzeyde geliştiremediler. Bunun sebebi de hicri ilk üç asırda oluşturulan dini anlayışın yüceltilmesi, mumyalanarak, sabitleştirilerek bütün zamanları ve ihtiyaçları karşılayabilecek konuma yükseltilmesi nedeniyle düşüncenin dondurulması ve donuklaştırılmasıdır.

Bunun neticesinde de, gelişen, değişen, siyasal ve sosyo-psikolojik şartları gözeten bir hukuk anlayışı kuramadığımız için hukuksal yapımızda şer'i, örfi, yani dinî, laik diye bir bölünmenin yaşandığı görülmektedir. Kamusal alana yönelik kanunların örf ve ananeye dayalı olarak dinden bağımsız bir şekilde düzenlendiği 19. yüzyıldan sonra, örfün de yetersiz kalması sonucunda, batı hukuk mevzuatından

---

[580] Bkz. Esat Arsebuk, Medeni Hukuk I, İstanbul, 1938, s.42 vd; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, Türk Medeni Hukukunun Umumi Esasları, İstanbul, 1951, s.61–90

[581] Miladi 9.asırdan

iktibas edilmek suretiyle kanuni düzenlemeler yapılarak, hukuk tamamen dinden bağımsızlaştırılmış, dolayısıyla dini değer ve yargılardan arındırılarak laikleştirilmiştir.

4. TASAVVUFDA DÜNYEVİLİK OLGUSU

Hz. Peygamber, sade ve mütevazi bir hayat yaşamış, sahabeler de genel anlamda Hz. Peygamber'in bu yaşayış tarzını içselleştirmişlerdir. Hz. Peygamber döneminde genel olarak Kur'ani ölçülere uyulmasına rağmen, zaman zaman bazı sahabilerde, Hıristiyanlık vari içgüdülerin bastırılması ve yok sayılması, cinsel perhiz vb. eylemlere özenti duyulduğu görülmektedir. Hatta insana hoş gelen şeyleri yapmanın zühd'e, takva'ya aykırı olacağını düşünen, söyleyen kişileri, Hz. Peygamber'in uyardığı, engellediği de bilinen bir husustur.

Üç sahabi, Hz. Peygamber'in ibadetini sormak için Hz. Peygamber 'in hanımlarının evlerine gelmişlerdi. Bu kişilere Hz. Peygamber'in ibadetinin ne kadar ve nasıl olduğu haber verilince, bunu azımsayarak hep bir ağızdan: Biz nerede, Allah'ın resulü nerede? Muhakkak ki Allah, peygamberlerinin geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışlamıştır, dediler. Sonra da içlerinden birisi, "ben geceleri daima namaz kılacağım, dedi. Ötekisi de: Ben de ömür boyu oruç tutacağım,"dedi. Diğeri de:"Ben de ömür boyu kadınlardan ayrı yaşayacağım" dedi. Onlar böyle konuşurken Hz. Peygamber yanlarına gelerek,"…şunu biliniz ve iyi düşününüz ki; ben sizin Allah'tan en çok korkanınız ve en ileri seviyede takva sahibi olanınızım. Bununla birlikte gecenin bir kısmında namaz kılarım, bir kısmında da uyurum, bazen oruç tutarım, bazen de tutmam, kadınlarla da evlenirim. İşte benim sünnetim

budur…”[582] Dedi.

Hz. Peygamberin sahabelerinden birisi olan Ebu Zer el-Gıfari[583] ile Şam valisi Muaviye arasında “Altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamayanlara acıklı bir azabı haber ver” ayetinin,[584] müslümanlar mı, yoksa ehli kitap hakkında mı indirildiğine ilişkin tartışmalar sonucunda Şam valisi ile Ebu Zer birbirlerine ters düştüler. Bu nedenden ötürü, Ebu Zer’in Halife Hz. Osman tarafından Medine yakınlarındaki Rebeze köyünde ikamet etmeye zorlanması,[585] bu konuda, daha sahabe döneminde bile farklı görüş ve kabullerin olduğunu göstermektedir.

İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren bir zühd[586] hayatının gelişmeye başladığı bilinmekle beraber, İslam dünyasındaki siyasi ve iktisadi buhranlar bir takım sosyal değişmelere sebep olmuştur. Tasavvuf hareketi de, bu değişmelere bir reaksiyon olarak doğmuştur.[587]

Hz. Peygamber’in ölümünden sonra, onun önderliğinden mahrum kalan müslümanlar, ilerleyen zaman içinde özellikle de Emeviler döneminde ortaya çıkan “dünyevileşme”, yani İslam İmparatorluğunun dünyevi bir saltanat haline dönüşmesi, israf ve sefahatin ön plana geçmesi, baskı ve şiddet politikasının yaygın bir şekilde

---

[582] Buhari, Sahih, c.6, s.116
[583] Ebu Zer el-Gıfari ; İlk Müslüman sahabilerdendir. Beni Ğıfar kabilesine mensup olup doğum tarihi bilinmemektedir. Miladi 651/652 yılında Mekke ile Medine arasında bir yer olan Rebeze de vefat etmiştir. Bkz. İbn Esir,Üsdül Ğabe, c.6, s.99-101; İbn Hacer el Askalani el İsabe fi Temyiz’is- Sahabe, c.1 s.481-482
[584] Tevbe, 9/34
[585] Bkz. İbn Kesir, Tefsir’ül-Kur’ani’l Azim, c.2 s.352;İbn Sa’d, Tabakat, c.4, s.226-227
[586] Zühd, lugatta: isteksizlik, rağbetsizlik, önemsizlik; terim olarak ise: dünyaya yani maddiyata ve menfaate değer vermemek, hırslı ihtiraslı, çıkarcı, menfaatperest ve bencil olmamak, kalpte dünya ve menfaat sevgisi taşımamak ve tül-i emel sahibi olmamaktır. Bkz. Kuşeyri, Risale, s.210–211
[587] Erol Güngör, İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul,1991, s.191

kullanılması,[588] toplumda ahlaki dejenerasyona ve İslami değerlere karşı kayıtsız bir kimliğe doğru sürüklenmesi nedeniyle bazı Müslümanlar, dünyaya ve dünyevileşmeye karşı tavır koymaya başlamışlardır.[589]

Tasavvuf tarihi kitapları, başlangıçtan beri, tarihsel süreç içinde müslümanlar da gözlenen dünyevileşme temayülü ile tasavvuf hareketlerinin güçlenmesi arasında doğru orantı bulunduğunu göstermektedir.

İslam'ın ilk iki asrında "zühhâd" veya "ubbâd"[590] ismi verilen zümrenin dünyaya bakışlarında, dünyaya karşı mesafeli duruşlarında genel anlamda yadırganacak bir durum söz konusu değildi. Bu dönemin yegâne özelliği, dünya nimetlerine karşı soğuk ve mesafeli durmaları, bu nimetlerin ayartıcı ve azdırıcı özelliklerine daha çok vurgu yapılmasıdır. Müslüman toplumlarda zamanla ahlaki anlamda yozlaşma ve bozulmalar ortaya çıktıkça, bu söz konusu zümrenin zühd konusundaki ısrarları artmış; dünya ve nimetlerini yerme, aşağılama konusunda üsluplarında sertleşmeler ve kasdi aşan ifadeler görülmeye başlamıştır. Bu zümre, dünyaya karşı mesafeli durma konusunda, tabir caizse kantarın topuzunu biraz fazla kaçırmıştır.

Tasavvuf teorisyenlerinin en önemlilerinden birisi olan Abdülkerim

---

[588] Bkz. Belazuri, Ensab, c.4, s.21; İbn Abdirabbih, İkdü'l-Ferid, c.1, s.25; Kadî, Fıraku'l İslamiyye, s.87; Fazlurrahman, İslam, s.3–4; Câbiri; İslam'da Siyasal Akıl, S.464,466; İrfan Aycan, İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı, A.Ü.İ.F.D. c.XXXVIII, s.116; Suyuti; Tarihü'l-Hülefa, s.194–254; H.İbrahim Hasan, İslam Tarihi, c.4, s.139; Philip Hitti, İslam Tarihi, çev. Salih Tuğ, c.2, s.358.

[589] Bkz. Abdülkerim Kuşeyri, Risale, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978, s.77 vd; Erol Güngör, İslam Tasavvufunun Meseleleri, s.191 vd.

[590] Dinin hükümlerine büyük bir dikkat ve hassasiyetle riayet eden insanlara "zühhâd" veya "ubbâd" ismi verilirdi. Bkz. Kuşeyri, Risale, s.77.

Kuşeyri[591]tasavvufa dair yazdığı "Risale" isimli kitabında, insanlara dünyaya karşı zâhid olmalarını, kanaat yani tul-i kasır olmalarını tavsiye eder ve iyi kişilerin dünyanın kirine bulaşmadıklarını söyler.[592] Kuşeyri, Risale'de zühd'ü; dünyayı terk etmek, sonra da kimin eline geçerse geçsin aldırmamaktır, şeklinde tanımlar.[593]

Kuşeyri, eserinin müritlere tavsiyeler bölümünde de tüm dünya ile bağları kesmeden tûl-i emelden kurtulunamayacağını,[594] dolayısıyla dünya ve nimetlerini reddetmeden huzura erişilemeyeceğini ifade etmektedir.

İslam dünyasını asırlarca etkilemiş ve hala da etkilemeye devam eden bir tasavvuf otoritesi olan ve Huccetü'l-İslam lakabıyla isimlendirilen Gazali Müslümanlara dünyaya karşı nasıl bir tavır ve mesafe bilinci önermektedir? Bunun cevabını Gazali'nin İhya'sından öğrenmeye çalışalım.

Gazali,[595] ahiret saadeti elde etmek ve Allah ile beraber olmak için dünyanın reddedilmesi gerektiğini ileri sürer. İhya'nın mukaddimesinde dünyaya karşı tutumu son derece açıktır:

Hamd Allah'a mahsustur ki dostlarına dünyanın gâile ve afetlerini bildirmiş, dünyanın kusur ve noksanlarını onlara göstermiştir. Gazali, dünyayı şuh bir kadına benzeterek şöyle tanımlar:

"Bu dünya görünüşte güzel bir kadın gibi güzel yüzü ile insanları kendisine

---

[591] Kuşeyri, Ebul Kasım Zeynül İslam Abdülkerim b. Havazin b. Abdilmelik el Kuşeyri (ö.1072) Mutasavvıf , kelam, tefsir, hadis bilgini. Bkz. İslam Ansiklopedisi TDV. Yay. C.26,s.473-475

[592] Kuşeyri, Risale, s.211.

[593] Kuşeyri, Risale, s.212.

[594] Kuşeyri, Risale, s.524

[595] Ebu Hamid Muhammed ibn Muhammed el- Gazali (ö.505/1111)senesinde vefat etmiştir. Bkz. Gazali, İhyau Ulumid Din, c.1 önsöz s.41

çekmekle beraber, kendisine vuslata heves edenleri, görülmeyen kötülükleri ile helak etmektedir. Aynı zamanda peşine koşanlardan uzaklaşmakta olup, onlara yaklaşmakta cimrilik göstermektedir. Şayet yönelirse de kötülüğünden emin olunmamaktadır. Bir saat iyilik ederse, bir sene kötülük etmektedir. Bir defa kötülük yaparsa, bir yılda ondan kurtulmak mümkün olmamaktadır. Onun insana yönelmesi, helak ve hüsranının delilidir. Onun afetleri devamlı olup daima taliplilerini zillete sokmaktadır. Dünyaya aldanan herkes zillete mahkûmdur…"[596]

Gazali'nin sadece dünyayı sevmek, ona karşı ilgi alaka göstermek değil, bizzat, zenginlik, mal, makam, madde ve eşya olarak da reddettiğine dair Hz. Peygamber'den ve Hz. İsa'dan rivayet ettiği haberlerden anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber: " Dünyaya meyleden, suda yürüyen insan gibidir. Suda yürüyen kimse ayaklarını ıslatmadan suda yürüyebilir mi?"[597] buyurmuştur. Gazali bu rivayeti şöyle yorumlar: "Bütün mevcudiyetleri ile dünyalığa daldıkları halde kalplerinin bundan uzakta kaldığını sananların cehaletlerini ortaya koymaktadır. Bu zan şeytanın aldatmasından başka bir şey değildir. Hâlbuki bu gibiler içinde bulundukları servetten uzaklaştırılsalar, en büyük acıyı duyan kimseler olurlar. Su üzerinde yürüyenin mutlak surette ayakları ıslanacağı gibi dünyalığa dalanların da kalpleri ile dünyalığa karşı temayül göstermeleri ve gönüllerinde bu yüzden bir zulmetin bulunacağı muhakkaktır. Kalbin dünya ile ilgilenmesi ise, ibadetin zevkini almaya manidir."[598]

Gazali, dünyayı reddetmeye yönelik Hz. İsa ağzından şunları nakleder:

---

596 Gazali, İhya'u Ulumi'd-Din, İstanbul, 1974, c.3, s.451.
597 Gazali, İhya'u Ulumi'd-Din, İstanbul, 1974, c.3, s.484
598 Gazali, İhya'u Ulumi'd-Din, c.3, s.484.

“Dünyayı kendinize efendi edinmeyin ki, o da sizi kendisine köle edinmesin.”

“Ey havarilerim, sizin için dünyayı ben sırtüstü yere vurdum. Sakın benden sonra onu ayağa kaldırmayın. Dünyanın habis olduğunun bir delili, onda Allah ‘a isyan edilmesi, diğer delili de ahiretin ancak onu terk etmekle elde edileceğidir. Dünyadan geçin, imarına bakmayın ve iyi biliniz ki, bütün kötülüklerin başı dünya sevgisidir. Kısa bir şehvetin uzun bir pişmanlık vereceği unutulmasın.[599]

“Dünyalık peşinde koşan, durmadan deniz suyunu içen gibidir. İçtikçe harareti artar ve nihayet helak olur.”[600]

Gazali Hz. Adem’den şu haberi rivayet eder: “Hz. Adem yasak olan meyveden yediği zaman, bağırsakları sıkıştı ve dışarı çıkmak istedi. O ana kadar öyle bir şey yoktu. Bu ağaç bu sebepten yasaklanmıştı. Vakta ki sıkıştı cennet içinde dolaşmaya başladı. Allah’u Teâla bir melek vasıtasıyla kendisine sordurdu. Niye dolaşıyorsun? Hz. Âdem dışarı çıkmak istiyorum dedi. Kendisine hangi minderi, hangi ağacın gölgesini kirletmek istiyorsun? Burada böyle bir şey olmaz, çık dünyaya denildi. Bu da dünyanın adiliğini gösterir.”[601]

İmam Gazali Hz. Musa’dan da şöyle bir rivayette bulunur: “Ateş ile suyun bir kapta toplanması mümkün olmadığı gibi, hem dünya, hem de ahiret sevgisinin bir gönülde toplanması mümkün değildir”[602] demiştir.

Gazali yine başka bir rivayet naklederek “Dünya bir lâşedir. Bundan

---

[599] Gazali, A.g.e., c.3, s.455.
[600] Gazali, A.g.e., c.3, s.485
[601] Gazali, İhya-u Ulumi’d Din, c.3, s.459
[602] Gazali, A.g.e, c.3, s.460

faydalanmak isteyen, köpeklerle düşüp kalksın"[603] demiştir.

Gazali Hz. Ali'den şunu rivayet eder: Dünya ile ahiret birer kuma gibidir, birisini memnun ettiğin nispette diğerini gücendirmiş olursun.[604]

Gazali, Bişr b. Kab'dan da şunu nakleder: Bişr "gelin size dünyayı göstereyim" der ve mezbelelikten onlara yedikleri çeşitli yemeklerin neticesini göstererek: İşte dünyanın sonu budur[605] der.

İmam Gazali, İhyasında buna benzer yüzlerce hadis, haber, hükema ve tasavvuf önderlerinden rivayet ettiği sözlerle dünyayı reddetmeye ve kötülemeğe çalışır.[606]

Yine İmam Gazali Mukâşefetü'l-Kulûb isimli eserinde, dünyayı zemmederek, dünyanın bir fitne olduğunu ve dünyaya aldatılmaması gerektiğini söyler.[607]

Muhammed İbrahim es-Semerkandi'nin de Tenbihu'l-Ğafilin ve Bustânu'l-Arifîn isimli eserlerinde, dünyaya yaklaşım tarzının Gazali'den pek farklı olmadığı görülmektedir. Semerkandi, bu iki eserinde, insanın dünyada geleceğe yönelik emellerinden sökülüp atılması yani hırs ve tul-i emelin kötülenmesinden, kanaatkâr ve fakir olmanın faziletlerinden ve dünyanın reddedilmesi gerektiğinden bahseder.[608]

İmam Gazali gibi tasavvuf teorisyenlerinden birisi olan Kâdî İyaz[609] da,

---

603 Gazali, A.g.e, c.3, s.469
604 Gazali, A.g.e, c.3, s.470
605 Gazali, A.g.e, c.3, s.487
606 Bkz. Gazali, İhya'u Ulumi'd Din, c.3, s.451.
607 Bkz. Gazali, Mukaşefetü'l-Kulub (Kalplerin Keşfi) çev. Abdulhalık Duran, İstanbul, 2005, s.420.421.425.427.455.
608 Bkz. Nasr b. Muhammed İbrahim es-Semerkandi, Tenbihu'l Ğafilin, Kahire, 1901, s.76–81; Bustanu'l Arifin, (Tenbihhu'l Ğafilin kenarında) s.97
609 Kâdî İyaz (Ö.1149) , hadis, fıkıh ve dil bilim alimi. Bkz.İslam Ansiklopedisi, TDV. Yay,c.24 s.116

Hz.Peygamber'in örnek ahlakı hakkında yazdığı Şifa-i Şerif kitabının Hz. Peygamber'in dünyadaki zühd'ü başlığı altındaki bölümde, Hz. Peygamber'in dünyaya karşı tutumuna ilişkin şunları söylemektedir:

Biliyoruz ki, o dünya ve menfaatlerine pek önem vermezdi, azı ile yetinirdi. Dünyanın debdebe ve şatafatından şiddetle kaçınırdı. İrtihal-i dârıl beka eyleyinceye kadar kendisine birçok imkânlar verilmiş ve birçok beldeler fethedilmiştir. Ama yine de vefat ettikleri zaman silahı, çoluk çocuğunun nafakası için aldığı bir mal karşılığında, bir Yahudi'nin yanında rehindi. O, dua ederken şöyle derdi: "Allahım, Âli Muhammed'in rızkını kıt kıl."[610] Kâdı İyaz Hz. Peygamber'in dünyaya karşı ilgi ve tutumunu ifade eden Hz. Ayşe'nin rivayetlerini zikretmektedir.

"Resulullah dünyaya gözlerini yumuncaya kadar, üç gün ardı ardına ekmekle doymamıştır." Hz. Aişe: "Resulullah vefat ettiğinde, evinde, rafta bir parça arpadan başka bir şey bırakmamıştır. "Bana Mekke'nin taşı, toprağı altın olması sunuldu, hayır ya Rabbi, dedim; bir gün aç kalayım, bir gün tok, aç kaldığım gün, sana yalvarıp dua ederim. Tok kaldığım gün sana hamdü senada bulunurum". Diğer bir hadis de şöyle varit olmuştur: " Cebrail Ona inip dedi ki; Allah'ın sana selamı var, isterse şu dağları ona altın yapayım, nereye giderse gitsin o altın dağları onunla beraber olur, diyor, ne dersin? Bir an düşündü ve şöyle konuştu:

—Ey Cibril, dünya, yurdu olmayanın yurdudur… Ve yine (o), malı olmayan kimsenin malıdır. Aklı olmayan kimse toplar bunları! Cebrail'in cevabı şu oldu: -Ya Muhammed! Allah seni kavl-i sabit ile dimdik kılmıştır."

---

[610] Ebu'l Fadl el-Kâdi İyaz, Şifây-ı Şerif, çev. Naim Erdoğan-Hüseyin Erdoğan, İstanbul 1997, s.140.

Hz. Ayşe yine şöyle buyurur: "Zaman olurdu tam bir ay beklerdik, evimizde yemek için ateş yakmazdık ve sadece hurma ile su bulunurdu." Peygamber'in karnı hiçbir zaman yemekten doymamıştır. Bu hususta hiç kimseye yakınmamıştır. İhtiyaç, onun için zenginlikten daha iyi idi. Bütün gece açlıktan kıvransa bile, onun bu durumu, gündüz onu orucundan alıkoymazdı. İsteseydi Rabbinden yeryüzünün bütün hazinelerini, meyvelerini ve refah hayatını isterdi. And olsun ki, onun o halini gördüğüm zaman, acırdım ve ağlardım. Elimle karnını sıvazlardım ve derdim ki; canım sana feda olsun! Sana güç verecek şu dünyadan bazı menfaatler yiyecek içecekler temin etsen olmaz mı? – Ey Ayşe, benim neyime! Ulu'l Azm'dan olan peygamber kardeşlerim, bunlardan daha çetin olanına karşı tahammül gösterdiler. Fakat o halleri ile yaşayışlarına devam ettiler, Rablerine kavuştular, bu sebeple Rableri onların kendisine dönüşlerini çok güzel biçimde yaptı, sevaplarını artırdı. Ben refah bir hayat yaşamaktan hayâ ediyorum. Çünkü böyle bir hayat beni onlardan geri bırakır. Benim için en güzel ve sevimli şey kardeşlerime, dostlarıma kavuşmak ve onlara katılmaktır."[611]

Kadı İyaz'ın Şifa'yı Şerifi'nde buna benzer yüzlerce hadis mevcuttur. Bu rivayetlerin genel ortak özellikleri, yani ortak paydası, Hz. Peygamber'in açlığı ve fakirliği iradi olarak tercih ettiği ve istediği yönündedir.[612] Dolayısıyla müslümanlar da Hz. Peygamber gibi açlığı ve fakirliği iradi olarak istemelidirler. Hâlbuki rivayetlerde anlatılan durumlar, o günkü ekonomik şartlardan dolayıdır. Hz. Peygamber, yiyecek içecek bir şey bulamadığı için aç kalmıştır. Yoksa kendisine

---

[611] Kadı İyaz, Şifa-yı Şerif, s.140–144.

[612] Hz.Peygamber :" Allah'ım, kâfirlikten ve fakirlikten sana sığınırım". Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.5, s.36, 39 "Veren el alan elden daha hayırlıdır" Buhari, Sahih, c.5, s.189; Tirmizi, Sünen, c.4, s.537. "Sizin en iyiniz, ne dünyası için ahretini feda eden; ne de ahireti için dünyasını feda edendir; fakat her ikisinden nasibini alandır". Gümüşhanevi, Ramuzu'l Ehadis, c.2, s.363.

eziyet etmek için aç kalmamıştır. Hz. Peygamber'in mal-mülk edinme ve zengin olmak gibi özel bir gayreti, çabası ve amacı olduğu söylenemez. Çünkü O'nun görevi tebliğ idi.

Hz. Peygamber'in, arkadaşlarının zengin olmalarına, ticaret yapmalarına karşı çıkmadığı gibi, onları ticarete teşvik ettiği de[613] bilinen tarihi bir gerçektir.

Kadiri tarikatının lideri, Abdulkadir Geylani,[614] Fethur-Rabbani isimli kitabında dünyayı şöyle değerlendirmiştir:

Ey dünya ile uğraşanlar, onu bırakın, söz etmeyin, yalnız dille konuşuyorsunuz, kalbinizle konuşmuyorsunuz.[615]

Yazık sana, ahireti dünya ile nasıl kirlettin?[616] İnsan, kendine mal etmek istediği mevhum varlıktan soyunmalıdır, dünya ile ilişkisini kesip Allah'a yönelmiş olmalıdır.[617]

Ey dünya ile uğraşan, yakında hüsran başlıyor, pişman olacaksın. Bu pişmanlık önce dünyada başlayacak sonra öbür âlemde...[618]

Ey evlat! Ahireti dünyadan öne al; böyle yap, ikisini birden kazanırsın.

---

[613] "Sözü, özü, doğru, emin olan ticaret ehli, peygamberler, sıdıklar ve şehitler ile beraber haşrolunacaktır." Tirmizi, Sünen, c.3, s.515; İbn Mace, Sünen, c.2, s.724. "Kişinin kendi kazandığı şeyden yemesi daha güzeldir" buyurmaktadır. İbn Mace, Sünen, c.2, s.73. Bu hadislere benzer pek çok hadis vardır.
[614] Abdulkadir Geylani miladi 1077-1165 yılları arasında yaşamış Kadiri tarikatının liderlerindendir. Bkz. Geylani, Fethü'r-Rabbani, s.6
[615] Abdulkadir Geylani, Fethü'r-Rabbani (İlahi Armağan) çev: Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, 1998, s.69.
[616] Geylani, A.g.e, s.70
[617] Geylani, A.g.e, s.78, Ebdal: Varlığını hak varlığına katmaktır. Bkz. Geylani, A.g.e, s.78
[618] Geylani, A.g.e, s.86

Dünyayı ahiretten öne alacak olursan ikisini de kaybedersin, bu sana bir ceza olur.[619] Dünya ile kalbini meşgul etmezsen Allah sana yardımcı olur. Bulunduğun dünya halinde rahatlığı pek bulamazsın. Çünkü orası keder ve üzüntü yuvasıdır. Ondan oldukça uzak ol.[620]

İman sahibi, dünyada dünya için çalışmaz. Dünyada kaldığı sürece öbür dünya için çalışır.[621]

Ey dünyayı bilmez! Dünyanın içini bilseydin onun kötü şeylerini almaya bakmazdın, onun bütünü bir derttir, gelse insanı yorar, gelmeyecek olsa üzer.[622]

Büyük zatlar, dünyayı ve cümle yaratılmışı bırakmıştır. O zatlar, arş altından yerin dibine kadar dünyalık işleri ve halkı bırakmışlardır, hepsine veda etmişlerdir.[623]

Dünyaya güvenip üstünde köşkler kurmak, su üstünde ev yapmaya benzer. İman sahibi dünyayı tutmaz.[624]

Şehvet duygularını, din işlerinden sonraya bırak. Ahiret işlerini dünyadan önce düşün.[625]

Görüldüğü gibi Abdulkadir Geylani de dünyadan uzak durulmasını tavsiye etmektedir.

Yine bir başka tasavvuf lideri Abdullah b. Eşref b. Muhammed, Müzekki'n-

---

[619] Geylani, A.g.e, s.91
[620] Geylani, Fethü'r-Rabbani, s.90
[621] Geylani, A.g.e. , s.107.
[622] Geylani, A.g.e. , s.269
[623] Geylani, A.g.e. , s.337
[624] Geylani, A.g.e. , s.182
[625] Geylani, A.g.e. , s.213

Nüfus isimli eserinin giriş bölümünden hemen sonraki bölümünü dünyaya ayırmıştır. Müellif kitabının bu bölümünde, dünya ve tul-i emel'in zararlarını, fakirliğin faziletleri, mal biriktirmenin zararlarını anlatmıştır.[626]

Yine meşhur tasavvuf liderlerinden İmam Rabbani[627] de, Mektubat'ında insanlara dünyaya karşı şöyle bir tavır sergilemelerini tavsiye etmektedir:

Ey oğul! Bu dünya, imtihan ve deneme mahallidir. Onun yüzü yıldızlarla ve çeşitli süslerle tezyin edilmiştir. Sureti nakışlıdır. Çirkin bir kadın gibi kaş çekilmiş, yanaklar boyanmıştır. İlk bakışta tatlı gelir; göze tazelik ve canlılık hayali verir. Lakin hakikatte o, üzerine koku atılmış cifeye benzer. Sineklerin ve kurtların içine dolduğu bir mezbele gibidir. Su gibi görünür, o bir seraptır. Şeker suretinde zehirdir. Onun içi harap ve pek kötüdür. O, bu boyası, süsü, hayâsızlığı ile söylenenlerin ve anlatılanların tümünden şerlidir.[628]

Dünyaya yönelen hizlana uğrar; onun fitnesine kapılan çıldırır. Dünyanın hükmü altın kaplı necasettir. Onun zehrinin benzeri şeker karışımıdır.[629]

İmam Rabbani, din ile dünyanın bir arada tutulmasının zorluğuna ilişkin düşüncesini şöyle açıklar: Din ile dünyayı bir arada cem etmek iki zıttı bir araya getirmek gibi bir şeydir.[630] Netice itibariyle İmam Rabbani de insanlara, dünya ile hem ilgi, bağlılık ve meyil olarak ilişkiyi kesmeyi; hem de mal, mülk, zenginlik ve

---

[626] Bkz. Abdullah b. Eşref b. Muhammed (Eşref oğlu Rumi), Müzekki'n-Nufüs, İstanbul, s.1897, s.26,33,48,78.
[627] İmam Rabbani; Hindistan'ın Serhend beldesinde m.1551 yılında doğup m. 1624 yılında vefat etmiştir.Bkz. Ahmed Faruki Serhendi (İmam Rabbani), Mektubatı Rabbani, çev. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul, Trz.c.1, s.8
[628] İmam Rabbani, Mektubatı Rabbani, c.1, s.208
[629] İmam Rabbani, A.g.e., c.1, s.168
[630] İmam Rabbani, A.g.e., c.1,s.207. Ayrıca İmam Rabbani'nin dünyayı ret ve dünyaya karşı mesafeli durulması gerektiği ile ilgili görüşleri için bkz. Rabbani, Mektubatı c.1, s.209, 293, 320.321, 363, 398, 454, 505, c.2, s.1205, 1206, 1452, 1426.

madde olarak ilişkiyi alabildiğine zayıflatmayı öğütlemektedir.

Mehmet Nuri Şemsuddin el-Nakşibendî de, Miftahü'l-Kulub isimli eserinde dünya ile ilgili düşüncesini şöyle ifade etmektedir: "..Kalbin meylini dünyadan kesmeli, hatta cesedinden ve ruhundan da ilgisini keserek, vücudunu Hak'ta mahv ve fani etmelidir."[631] O, dünyadan mümkün olduğunca uzak durulmasını önermektedir.

Yakın tarih tasavvuf önderlerinin en önemlilerinden birisi olan Mehmet Zahid Koktu'da, [632] zühdü ve dünya ile ilişkinin boyutunu şöyle ifade eder: "Zühd, dünyaya iltifatsızlıktır… Dünya için dünyada olan ihtiyaçlarımız kadar, ahiret için de ahirete olan ihtiyacımız kadar çalışmak lazımdır"[633] demektedir.

Yine yakın tarihimizin bir diğer önemli tasavvuf şahsiyetlerinden birisi olan Mahmud Sami Ramazanoğlu da dünyayı şöyle niteler:" Dünya melundur. Onda olanlar da melundur, ancak Allah'ı ananlar müstesna"[634] dır.

Daha bunlara benzer yüzlerce tasavvuf menşeli kitap, uzun bir tarihi süreç içinde Müslümanlara dünyaya sırt çevirmeyi öğütlemiştir. Tasavvuf merkezli vaaz ve irşad kitapları, zaruri ihtiyaçlar dışında dünyaya bulaşılmaması gerektiğini tavsiye etmişledir.

Yukarıda belirttiğimiz, İslam dünyasını uzun bir süreden beri etkileyen, hala da etkilemeye devam eden meşhur tasavvuf önderlerinin kitaplarının ana karakteri, dünyayı dışlayan, ebedi mutluluğun her türlü dünyevi nimet ve değerden

---

[631] El-Hac Mehmet Nuri Şemseddün el-Nakşibendî, Miftahü'l-Kulub (Kalblerin Anahtarı), İstanbul, 1969, s.278.
[632] Mehmet Zahid Koktu Miladi 1897-1980 yılları arsında yaşamıştır. Mehmed Zahid Kotku, Nefis Terbiyesi, İstanbul, 1984, müellifin Terceme-i Hali Bölümü.
[633] Mehmed Zahid Kotku, Nefis Terbiyesi, İstanbul, 1984, s.251
[634] Mahmud Sami Ramazanoğlu, Muhasebe, İstanbul, 1985, c.1, s.105

vazgeçmekten geçtiğini savunan, dünya ve ahiret ayrımı yapan, hayatı dinî ve dünyevî şeklinde bölen, insani duyguları tatil eden veya yok sayan, başka bir ifadeyle insan fıtratına aykırı bir dünya sunumu yapmaktadırlar.

Hâlbuki Kur'an-ı Kerime göre, dünya ve onun nimetleri Allah tarafından yaratılmış ve insanın kullanımına sunulmuştur.[635] Hatta Allah'ın insanların istifadesine sunduğu nimetleri saymak da mümkün değildir.[636]

Kur'an'ın yerdiği, kötülediği, benimsemediği, dolayısıyla karşı çıktığı dünya, yahut onun bizatihi nimetleri değil, söz konusu nimetleri elde etmek için, dünyaya çakılı kalarak, firavunlaşma temayülü neticesinde, Allah'ın unutulması, ahiretin göz ardı edilmesi ve aşkın olanla tüm bağların koparılması hususudur, anlayışıdır.[637]

Sonuç itibariyle Kur'an, hayatı bölmemiş ve hayatın tümüne yönelik esaslar, prensipler ortaya koymuştur. İslam, her şeyden önce bir dünya dinidir. Yani İslam, dünya-ahiret ayrımına onay vermez. Çünkü İslam, dünya hayatında uygulanacaktır. Kur'an'ın öngördüğü sistemde ahiret, dünya hayatının bir alternatifi, zıttı değil, onun tamamlayıcısı ve devamı niteliğindedir.

Yani ahiretin yolu, mutluluğu bu dünyadan geçmektedir. Kur'an, bizlerden dünya ve ahiretin dengede götürülmesini istemiş ve bununla ilgili mü'minlere şöyle tavsiyede bulunmuştur."…Allah'ın sana verdiği şeylerde, ahiret yurdunu da gözet, dünyadaki payını da unutma!"[638] "Rabbimiz, bize dünyada ve ahirette iyilik ver."[639]

---

[635] Bkz. Bakara, 2/29, Araf, 7/31; Nahl,16/5–8,66–69.72.80.114;Rad,13/4; Hac,22/5; Muminun,23/22; Neml, 27/60; Yasin,36/41–42;Şuara,42/32; Zuhruf, 43/12 vd; Rum,30/21; Rahman,55/11–12.
[636] Bkz. İbrahim, 14/34; Nahl,16/18
[637]Bkz.Kıyamet,75/2021;Rum,30/7;Casiye;45/24,Secde,32/10;Haşr,59/19;Tevbe,9/67;Mücadele,58/19 ;Yusuf,12/42
[638] Kasas, 28/77

5. KUR'AN DA DÜNYEVİLİK OLGUSU

Kur'an, her şeyden önce, dünya hayatı karşısında olumlu bir tavrın takınılmasının zeminini hazırlar. Mademki bu dünya ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının eseridir." O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı…"[640] Ve insan böyle bir dünyada değerli, anlamlı ve erdemli bir hayat geçirerek kendisinden bekleneni gerçekleştirecektir. O halde dünya bizatihi kötü olamaz. Çünkü dünya:"Rüzgarları müjdeciler olarak göndermesi, size rahmetini tattırtması buyruğu ile gemileri yürütmesi, lütfundan rızık istemeniz, O'nun varlığını belgelerindendir. Belki şükredersiniz.[641]

"Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin."[642]

"Allah, onda geniş yollar edinip dolaşabilesiniz diye, yeryüzünü, sizin için bir sergi yapmıştır."[643]

Ayetlerde işaret edildiği gibi dünya "hayır","fadl",ve "nimetler"ile doludur. Bunlar o yüce kudretin, varlık, ilim, rahmet vb. sıfatlarının birer işaretleridir.[644] Dünya, ancak sırf kendi başına düşünüldüğü, ilahi varlık ve "öteki" dünya ile bağlantısız şekilde ele alındığı takdirde alçak ve değersiz olur. İnsan kendisine musahhar kılınan dünya[645] ve nimetlerinden [646] yararlanabilmek için "buradaki nasibini unutmamalı."[647] Ve Allah'ın "fadl'nı elde edebilmek için yeryüzünde

---

[639] Bakara, 2/21
[640] Bakara,2/29
[641] Rum,30/46
[642] Cuma,62/10
[643] Nuh,71/19–20
[644] Mehmet Aydın, İçe Kritik Bakış, s.225
[645] Bkz. Casiye,45/13
[646] Bkz. İbrahim,14/32–34;Araf,7/10;Hac,22/36;Zuhruf,43/12–13
[647] Kasas,28/77;Bakara,2/201;Cuma,62/10

koşuşturmalıdır.”[648] İnsan bilir ki,”Allah ölümü ve hayatı kimin amel yönünden daha iyi olduğunu denemek için yarattı.”[649]

Eylem bakımından en iyi, en güzel olma her şeyden önce iman ve ilim yönüyle belli bir dereceye ulaşmayı gerekli kılar. Ayrıca insanın fıtratında tatmin edilmesi gereken, mal, mülk, evlat vs. arzusu ve bu arzunun doğurduğu ihtiyaçlar vardır.[650] O halde dünya karşısında olumsuz bir tavır takınmak, insan fıtratına ters düşer. Kur’an’ın istediği, arzuların yok edilmesi değil insanın tabiatına ve nihai gayesine yaraşır bir sıra düzenine girmesi ve terbiye edilmesidir.[651] Kur’an’a göre insan pek çok kötü işi yararlı ve hoş görebilir. Hatta insan, bir bilinç çarpıklığına uğrayarak sapıklığı da iyi görebilir.[652]

İşte Kur’an, sapıklığı, sapkınlığı güzel gören,[653] Allah’ı ve ahireti unutarak,[654] dini ve ahlaki değer sisteminden yoksun kalan insanı hoş karşılamaz. Kur’an’a göre bu tür insanlar, dünyevileşmiş, yani şeytana uymuş kişilerdir.[655] Kur’an dünyevileşmiş kişileri şöyle niteler: Bunlar, Allah’ı anmaktan yüz çevirip, dünya hayatından başka bir şeyi istemezler.[656] Dünya hayatıyla sevinmişler ve ahirete karşı dünya hayatına razı olmuşlar,[657] dünyayı ahirete karşı tercih etmişlerdir.[658] Çünkü bunlar dünya hayatından başka bir hayatın varlığına ve yeniden dirilmeğe

---

648 Bkz. Mümezzil,73/20
649Mülk,67/2
650 Bkz. Ali İmran,3/14–15;İsra,17/100
651 Bkz. Adiyat,100/8;Ali İmran,3/14
652 Bkz. Maide,5/100
653Bkz. İbrahim,14/3
654 Bkz. Haşr,59/19;Hud 11/92
655 Bkz. Nisa 4/120, İsra 17/64
656 Bkz. Necm,53/29
657 Bkz. Rad,13/26
658Bkz Tevbe,9/38;Ala,87/16

inanmazlar.[659] Şeytan onlara dünya hayatını süslemiş[660] ve nihayet dünya hayatı bu kişileri aldatmıştır.[661] Bunlar sadece yerler, içerler,[662] insanları Allah'ın yolundan çevirirler ve o yolun eğrilini isterler.[663]

Kur'an'da, madde ve maddiliğine rağmen dünya aşağılanıp ayıplanmamış, aksine öteki dünya ile ilişkilendirilerek metafizik bir anlam yüklenmiştir. Zira dünyevilik kavramına Kur'an'daki en yakın ifade el-hayatü'd-dünya tabiridir. Buradaki dünya kelimesinin etimolojisi bile onun ne kadar dini bir içeriğe sahip olduğunu göstermeğe yeter. Dünya kelimesi klasik eski Arapça'da" yakınlaştırılmış şey veya bir şeyi yakınlaştıran" anlamına gelen dena'dan türemiştir.[664]

Dolayısıyla dünya, insan zihninin görüp, gözlemlediği, tecrübe ettiği şeylere yaklaştırır. Aynı zamanda Kur'an dünya ve içindeki her şeyin, Allah'ın birer ayeti ya da belgesi olduğunu vurgular.[665] Bu durumda dünya, yakınlaştıran şey ise ve dünya Allah'ın ayetlerini taşıyorsa, şu halde dünya, insanı Allah'a yaklaştıran nesne olmaktadır. Görüldüğü gibi, Kur'an açısından "dünya" gibi en seküler kelime bile, dini bir muhteva ile donatılmış olup İslam'ın dünya görüşünün kopmaz bir parçası dır.[666]

Diğer bir deyimle, Kur'an da dini olan ile dünyevi olan öylesine iç içe girmiştir ki birini diğerinden ayırmak oldukça güçtür. Çünkü Kur'an tevhitçi bir yaklaşımla, aklı vahiyle, idraki imanla, dünyevi olanı uhrevi olanla bütünleştirir.

---

[659]Bkz. Rum,30/7;Casiye,45/24;Secde,32/10
[660] Bkz. Bakara,2/212
[661]Bkz. Enam,6/70;Casiye,45/35
[662]Bkz. Hicr,15/3
[663] Bkz. İbrahim,14/3
[664] Ragıp Isfahanı, el-Müfredat, Beyrut,1997,s.318
[665] Bkz. Şura,42/32; ayrıca bkz. Isfahanı, A.g.e.,s.581
[666] Nakıb Attas, Modern Çağ ve İslami Düşüncenin Problemleri, çev. M. Erol Kılıç İstanbul, 1984,s.68–69;krş. Mustafa Armağan, Gelenek ve Modernlik Arasında, İstanbul,1998,s.93

Yani Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrıya veren düalist Batı kültüründe olduğu gibi, Kuran'da dünyevi olanın uhrevi olandan ayrımına yer yoktur. Hem dünyevi ve hem de uhrevi olan için Allah'a karşı sorumluyuz.

Yine Batı kültüründe olduğu gibi, sekülerliğin üzerinde palazlanacağı bir din-akıl çelişmesi de yoktur. Hatta Kur'an, inanma aktını bireyin aklını kullanma eylemine bağlayarak,[667] dogmatizmi dışlar ve inanmayanların akıllarını kullanmayışlarına atıf yaparak[668] daha başlangıçta imanı, rasyonel temeller üzerine inşa eder. Kur'an beşeri iyiliği erişilmez bir konuma yerleştirmez ve tümüyle onu bu dünyanın dışına çıkararak mistik bir düzlemde açıklamaz. İman, dünya hayatında ahlaklı ve erdemli tutum ve davranışların merkeze alındığı bir "insan modeli"[669] arzu eder.

Aynı zamanda Kur'an, öte yaşamda, iyi davranışların karşılığı olarak vaat edilenlerin bir gerçek olduğunu, dünya hayatında vaat edilenlerin bir benzeri veya daha güzelinin olacağını[670] vurgular. Çünkü Kur'an'ın ahireti açıklama biçimi her çeşit mitolojik, kurgusal ve hayali açıklamaların ötesindedir. O ahireti oldukça doğrudan ve somut bir anlatım tekniği içerisinde sunar.[671] Bir bakıma müminin dünya hayatında elde ettiği güzellik, erdem ve üstünlük, öteki yaşamda elde edeceklerinin modelleri olmaktadır. Kur'an, mutluluk idealini yalnızca dünya yaşamına has kılmayıp, ahiret için de istenilen bir hedef olarak belirleyen ve dinin ayırıcı niteliğini ortaya koyan imanın geleceğe ilişkin önerdiği vaat, bir kehanet değil

---

[667]Bkz. Bakara,2/170
[668]Bkz. Maide,5/103;Bkz. Maide,5/103;Yunus,10/100;Enbiya,21/22
[669] Bkz. Ali İmran,3/110;Mülk,67/10;Enbiya,21/30;Rum,30/22
[670] Bkz. Bakara,2/25
[671] Bkz Bakara,2/25;Araf,7/169;Kehf,18/31–33;Meryem, 19/60–63, Taha, 20/76 vb.

aksine bir hakikattir.[672] Kur'an'ın anlam dünyası kısmen uhrevi ve kısmen de dünyevi bir özelliğe sahip olmasına rağmen, dünyevi olanla, uhrevi olan Kur'an'da bir bütünlük içerisinde sunulur. Kur'an bu dünyanın dışlanması, aşağılanması, lanetlenmesi anlamına gelebilecek bir öngörüyü, dünyevi-uhrevi veya dini-dünyevi şeklinde bölünmüşlüğü, parçalanmış anlamına gelebilecek bir anlayışı asla içermez.

Netice olarak, Kur'an'ın hem dünyaya hem de ahirete yönelik görüş ve önerileri vardır.[673] Dünya işleri aynı zamanda dini şeylerdir. Dolayısıyla Kur'an'ın getirdiği İslam, dünyada yaşanması bakımından dünyevi bir dindir. Ahirette zaten bir din yoktur.

Kur'an, insanın dünya ile olan ilişkisini kesme yerine, insan'ın dünya'ya karşı aşırı düşkünlüğünü terbiye etmeyi tavsiye eder. İnsanın öte dünya ile olan ilişkisini, bağını keserek, o'nun şimdi ile kendisini sınırlandırmasını dünyaya çakılı kalmasını, fıtratına yabancılaşmasını Kur'an, derin bir sapkınlık olarak niteler.[674] Dolayısıyla Kur'an ne dünyanın dışlanmasına ne de onun putlaştırılarak ahiretin ihmal edilmesine asla onay vermez. Kısaca Kur'an'a göre insan, dünyada yaşarken bundan ahirette hesaba çekileceğini de bilmelidir.

---

[672] Temel Yeşilyurt, Seküler Dünyada İman Toplulukları, İslamiyat, c.4 sayı 3,2001,S,128
[673] Bkz Bakara,2/143; Al-İmran,3/145–148;Araf, 7/32; Nur, 24/55; Kasas, 28/77; Zümer, 39/74; Tur, 52/17–18; Rahman, 55/8–12; Vakıa, 56/10–40; Nebe, 78/37; Mutaffifin, 83/22–28 vb.
[674] Bkz İbrahim ,14/3

5.1. Kur'an'da İnsan Olgusu

Kur'an, Allah'ın insanı yaratışında özen gösterdiğini ve insana önem verdiğini belirtir.[675] İnsanı, üzerinde yaşadığı dünyanın toprağından yaratan ve belirli bir süre için yeryüzüne yerleştiren Allah'tır.[676] Ona göz, kulak, kalp veren [677] yerde ve gökte ne varsa insan için yaratan ve nihayet yeryüzünde egemen kılan odur.[678]

Diğer bütün varlıklar, cansızlar ve canlılar herhangi bir seçme ve irade beyan etme özgürlükleri olmaksızın, Allah'ın kozmik ve tabii yasalarına tabi olurlar. İnsan ise kendi özgür iradesi ve seçme yetkisiyle Allah'a itaat etmektedir. Kendi türünün tek örneği olan insana Allah şöyle iltifatta bulunmuştur: "Andolsun, biz Âdemoğullarını yücelttik, onları karada ve denizde taşıdık, temiz ve güzel şeylerden rızıklandırdık ve onları üstün kıldık."[679]

Allah insanı yeryüzüne göndermiş ve ona çevresindeki varlıkların isimlerini öğretmiştir.[680] Bu durum Kur'an da şöyle anlatılır.

Allah halife olarak Âdemi yaratmak üzere iken melekler bu fikri pek beğenmediler ve Allah'a şöyle dediler: Bizler seni överek tesbih ve takdis edip dururken, sen, orada bozguncuk yapacak ve orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? diye sormuşlardı. Allah cevabında bu ithamları reddetmedi ve: Ben sizin bilmediklerinizi bilirim diyerek karşılık verdi. Sonra melekleri ve Âdemi bir araya getirip, onlardan varlıkları, şeyleri isimlendirmelerini istedi. Melekler bunu

---

675 Bkz. Tin, 95/4
676 En'am ,6/2, Rahman ,55/14
677 Secde, 32/9; Sad ,38/72
678 Bakara, 2/29–30
679 İsra,20/30
680 Bakara, 2/31

yapamazken Âdem bunda başarılı oldu. Yani Âdem yaratıcı bir ilim gücüne sahip olduğunu kanıtlamıştı.[681] Fazlur Rahman'a göre bu, eşyanın niteliklerini, hareket kanunlarını keşfetme gücüdür.[682] İnsana bütün bu nimetlerin verilmesi ve daha da önemlisi onun kendisine yapılan bu iyiliklerin farkında olacak olması, onları kullanacak ve değerlendirecek bir kabiliyette yaratılması ona bir üstünlük ve şeref getirmiştir.[683] Bu ise beraberinde insana ağır bir sorumluluk da yüklemiştir.[684] İnsan'ın yaratılanların en şereflisi olmasının ve meleklerden ona saygı istenmesinin nedeni de budur.[685]

İnsan kendisine sunulan şerefli durumuna rağmen doğruya otomatik olarak yönelecek bir kabiliyette değildir.[686] Ancak o kendisine verilen kabiliyetlerle doğruyu yanlıştan ayıracak bir yapıda yaratılmıştır.[687] Bu yüzden insan rabbinin kendisine gösterdiği doğru yolu tutmalı ve ona kul olmalıdır.[688]

Kur'an, insanın başka bir boyutunu, yani onun sadece güzel, iyi, doğru ve yararlı özelliklerini değil, bununla beraber, onun çirkin, kötü, yıkıcı, yanlış ve zararlı özelliklere sahip olduğunu da açıklar. İnsan kendisine yapılan iyiliklere karşı nankör,[689] hırslı,[690] aceleci,[691],kavgacı,[692]cimri,[693] bozguncu ve ifsat edici,[694]

---

[681] Bakara 2/30–31
[682] Fazlur Rahman, İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp. Çev. Bülent Baloğlu ve Adil Çiftçi, Ankara, 1997,s.30.
[683] Ahzab, 33/72; Haşr, 59/21
[684] Bkz: İnsan ,76/1–3; Hud, 11/7
[685] Fazlur Rahman, A.g.e ., s.30
[686] Bkz. Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 260
[687] Bkz. Fazlur Rahman, A.g.e s.24
[688] Bkz. Meryem 19/93, İsra, 17/1–3, Hicr, 15/40–42
[689] Bkz. İbrahim,14/34
[690]Bkz: Mearic,70/19–20;Leyl, 92/8–11; İsra ,17/29;Ali-İmran, 3/180;Nisa, 4/37
[691] Bkz. İsra, 17/11
[692] Bkz. Kehf, 18/54
[693] Bkz. İsra, 17/100
[694] Bkz.A'raf, 7/56; Kasas, 28/77;Rum,30/41

hasedci,[695] kovucu,[696] iftiracı,[697] kibirli,[698] yalancı,[699] riyakâr,[700] israfçı,[701] aciz,[702] zayıf,[703] cahil ve zulme eğilimli,[704] bilmediği şeyin arkasına bilgisizce düşen [705] ve mala son derece düşkün,[706] vb. birçok olumsuzluğu bünyesinde barındıran bir varlıktır.[707]

Güzel ve çirkin, yapıcı ve yıkıcı, olumlu ve olumsuz dinamikler insan fıtratının birer özelliğidir.[708] Bu söz konusu özelliklere sahip olan insan, akli donanımına ve sorumluluğuna uygun, bilinçli tercihler, seçimler yapmak durumundadır.

Eğer insan, fıtratının olumlu meleke ve yetilerini, öne çıkarırsa yücelir, olumsuz meleke ve yetirilerinin güdümüne girerse alçalır. Bu durum Kuran'da şöyle ifade edilir: "Doğrusu biz insanı en güzel bir biçimde yarattık; sonra da onu aşağıların aşağısına indirdik."[709]

Tin süresinde açıklandığı gibi, insanın, kendisini yaratan, onu bilinç, bilgi ve çeşitli özelliklerle donatan, destekleyen ve ona kitaplar ve peygamberler göndererek yol gösteren Allah'a karşı gelerek yükselmesi, yücelmesi mümkün değildir. Allah, insanın karşısında yer alan, bir rakip değil, onun yanında yer alan, insanı

---

695 Bkz. Nisa, 4/32; Felak, 104/5
696 Bkz.Hucurat, 49/12; Hümeze, 104/1
697 Bkz. Nisa, 4/112; Ahzab, 33/58; Nur;24/23–24
698 Bkz. İsra, 17/37–38; Lokman, 31/18; Nisa, 4/36
699 Bkz. Ahzab, 33/70–71;Hac,22/30; Casiye, 45/7
700 Bkz. Bakara, 2/264;Nisa 4/38
701Bkz. Araf, 7/31;Taha ,20/81; İsra, 17/26–27
702 Bkz. Maide ,5/30–31; Nahl ,16/4
703 Bkz. Nisa, 4/28
704 Bkz. Ahzab, 33/72;Araf, 7/33
705 Bkz. İsra ,17/36
706 Bkz. Adiyat, 100/8
707 Bkz. İsra, 17/31–33,39; Nisa, 4/93;148; Müddessir, 74/6, Bakara, 2/219,262–264
708 Bkz. Şems, 91/8
709 Tin 95/4–5; Araf ,7/179

destekleyen, insana yardım eden bir dost ve velidir.[710]

Netice itibariyle Kur'an'a göre insan, yukarıda sayılan özellikleri ile yapısında birbirine zıt iki özelliği barındırmaktadır.[711] İnsan, en güzel şekilde yaratılmıştır.[712] Ancak insan, aşağıların aşağısına inebilir.[713] Allah insanı ilim elde edebilmesi için ve öğrendiği bu ilmi kendi iyiliğine kullanabilmesi için gerekli irade, akıl ve idrak ile donatmıştır. İşte insanın denenmesi intihan edilmesi bu noktada işin içine girmektedir. İnsan yaptığı tercihin sonuçlarından ötürü Allah'a karşı sorumludur.

İnsanın amacı, Allah tarafından tespit edilmiş olmasına rağmen, bu amacın, gerçekleştirilmesini Allah insana bırakmıştır. İnsan, aklı, iradesi ve tecrübesi ile bu gayeyi, amacı gerçekleştirebilecek imkâna sahiptir. Kendisi için öngörülen amacı gerçekleştirip-gerçekleştirmemekte insan serbest bırakılmıştır.[714] Yani insana bu özgürlüğü Allah vermiştir.[715]

Kur'an'a göre insan Allah tarafından yaratılmış, fakat onun tarafından kurulmamıştır. Kısaca insan, belirli bir amacı olan, bilinçli, sorumlu ve hür bir varlık olup, Allah'ın yeryüzünde kendisini halifelik payesi ile onore ettiği bir varlıktır.[716]

Kur'an'da bu durum şöyle açıklanmaktadır:"Doğrusu biz, sorumluluğu göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve

---

[710] Bkz. Araf, 7/196; Ali İmran, 3/68; Muhammed, 47/11; Enfal, 8/40; Hac, 22/78; Nisa, 4/123
[711] Bkz. Şems, 91/8
[712] Bkz. Tin, 95/4
[713] Bkz. Tin, 95/5
[714] Ahmet Akbulut, Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri, A.İ.F.D.sayı 33,s.130
[715] Necati Öner, İnsan Hürriyeti, s.32;Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre Araştırmalar,1,s.13
[716] Bkz. Bakara, 2/30,31; Sad, 36/26; Hud, 11/61 Enam, 6/165; Fatır, 35/39; Zemahşeri Keşşaf, c.1,s.62; Hamdi Yazır, Hak Dini, c.6, s.4093, Ayrıca halifeliğin ne anlama geldiğine ait bilgi için bkz. Hamdi Yazır, A.g.e. c.1, s.299; Hüseyin Atay, Kur'an'a Göre Araştırmalar 3., s.24 vd. Atay, Allah'ın Halifesi İnsan, A.Ü.İ.F.D.,sayı,18,s.74 vd

ondan korkup titremişlerdir. Pek zalim ve çok cahil olan insan ise onu yüklenmiştir."[717]

"Biz ona eğri ve doğru iki yolu da göstermedik mi?"[718]

"Verdikleri ile denemek için sizi yeryüzünün halifeleri kılan ve kiminizi kiminize derecelerle üstün yapan odur."[719]

Deki;"Ey insanlar! Rabbinizden size gerçek gelmiştir. Doğru yola giren ancak kendisi için girmiş ve sapıtan da kendi zararına olarak sapıtmıştır. Ben sizin bekçiniz değilim!"[720]

"Doğrusu bu anlatılanlar birer öğüttür. Dileyen kimse, Rabbine doğru giden bir yol tutar."[721]

"Doğrusu size Rabbinizden açık belgeler gelmiştir. Kim görürse kendi lehine ve kim körlük ederse kendi aleyhinedir. Ben sizin bekçiniz değilim."[722]

"Hayır, şüphesiz bu Kur'an bir öğüttür. Dileyen kimse öğüt alır."[723]

"Allah, kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; kazandığı iyilik lehine, yaptığı kötülükte aleyhinedir"[724]

"Ey Muhammed, doğrusu biz insanlar için kitabı fiilen sana indirdik. Kim

---

[717] Ahzab,33/72
[718] Beled,90/10
[719] Enam,6/165
[720]Yunus,10/108
[721] Müzemmil, 73/19
[722] En'am,6/104
[723] Müddessir, 74/54–55
[724] Bakara,2/286

doğru ise bu kendisi lehinedir. Sapıtan da kendi aleyhine sapıtmış olur. Sen onlara vekil değilsin."[725]

"İnsan ancak çalıştığına erişir."[726]

"Kim doğru yola gelirse ancak kendi lehine yola gelmiş ve kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmıştır. Kimse kimsenin günahını çekmez…"[727]

"…Kim arınırsa, ancak kendisi için arınmış olur, dönüş ancak Allah'adır."[728]

"Biz insana doğru yolu gösterdik, buna,ister şükreder ister nankörlük eder."[729]

"İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz o da kendinizedir."[730]

"Eğer Rabbin dileseydi insanları tek bir ümmet yapardı."[731]

"…Bir millet kendini bozmadıkça Allah onların durumunu değiştirmez."[732]

"Dinde zorlama yoktur; artık hak ile batıl iyice ayrılmıştır."[733]

"Allah, mahvolan, apaçık belgeden ötürü mahvolsun, yaşayan da apaçık belgeden ötürü yaşasın diye olacak işi yaptı…"[734]

---

725 Zümer, 39/41
726 Necm, 53/39
727 İsra, 17/15
728 Fatır, 35/18
729 İnsan, 76/3
730 İsra, 17/7
731 Hud, 11/118; Maide, 5/48
732 Rad, 13/11
733 Bakara, 2/256
734 Enfal, 8/42

Kur'an'ı Kerim'de bu konuda yüzlerce ayet vardır.[735]

Allah'ın insana kitap[736] ve peygamber göndermesi,[737] emretmesi,[738] nehyetmesi,[739] sözleşme yapması,[740] insanın kendisi için belirlenen amacı, görevi, sorumluluğu, yerine getirip-getirmeme konusunda özgür bir varlık olduğunu gösteren açık delillerdir. İnsanın yukarıda belirtilen hususlara uyup-uymama, bağlı kalıp kalmama özgürlüğüne sahiptir. Zaten böyle olmazsa sorumluluk olmaz. Bundan dolayı Kur'an, insanın hür iradesine hitap ederek, onun amacını gerçekleştirmesi hususunda telkinde bulunarak düşünmeye davet etmiştir. Bu, insana sorumlu ve özgür olduğu gerçeğini hatırlatmak içindir.[741]

---

[735] Bkz. Enam, 6/152; Araf, 7/42; Muminun, 23/62; Enfal, 8/50–51; Tevbe, 9/.69.93; Hicr, 15/92–93; Enbiya, 21/23; Nur, 24/54; Furkan, 25/17; Rum,30/41; Secde, 34/25; Saffat, 37/39; Şura, 42/30; Fussilet, 41/46; Müddessir, 74/54–55; Casiye, 45/15–16…

[736] Bkz.Ahkaf, 46/12; İsra, 7/55; Maide, 5/46; Nisa, 4/105

[737] Bkz. Enam, 6/124; Nisa, 4/164

[738] Bkz. Maide, 5/88; Bakara, 2/169.172; Nahl, 16/91; Enam, 6/152

[739] Bkz. Zümer, 39/60; İsra, 17/32; Maide, 5/29; Nisa, 4/29; Hucurat, 49/12

[740] Bkz. Araf, 7/172–173.

[741] Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s.81

SONUÇ

Din ve siyaset birey ve toplum gerçeğinin iki önemli boyutudur. Her ikisi de kendi boyut ve düzleminde birey ve toplumu etkileyen, sosyal ve siyasal yapı üzerinde belirleyici etkiye sahip olgulardır. Tarihin yazılmasında her iki olgu da kendi üzerine düşeni yapmaktadır. İdeolojik ve politik yaklaşımla, söz konusu olgulardan birinin göz ardı edilmesi, olguları ortadan kaldırmaz. Aksine birey ve toplum hayatında o konu ile ilgili problemlerin artmasına, çözümsüzlüğün ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Tarih boyunca din ve siyaset olgusu ele alınıp yorumlanırken çoğunlukla onların her birini kendi boyutu ve alanı içerisinde değerlendirme, aralarında bütünlüğe dayalı ahenkli bir ilişki kurma ve onları kendi gerçeklikleri içerisinde görüp anlama konusunda çıkmaz yollara girilmiş, çeşitli sıkıntı ve bunalımların yaşanmasına sebebiyet verilmiştir. Yani dinin ideolojik bir zihniyetle siyasete veya siyasetin dine egemen olması ile birini diğerine tercih etme veya birini diğerine feda etme mantığı ve anlayışı, tarihin hiçbir döneminde toplumlar için iyilik getirmemiştir.

Günümüzde de sosyal ve siyasal bilimlerin en temel problem alanlarından birisi, yine dinin birey, toplum ve siyasetle olan ilişkisidir. Türkiye'de ise bilimsel kaygılardan çok, siyasi, ideolojik kaygı ve geleneksel tutumlar nedeniyle bu konu tartışma gündemindeki ayrıcalıklı yerini hep korumaktadır.

Ortaçağ'dan bu yana insanlığın entelektüel ve siyasi gündeminin ana konularından birisi olarak gündemde kalan sekülerizm, Roma, Batı Hıristiyan

ortaçağının toplumsal koşullarının ürettiği ve sonradan müslümanların gündemine giren bir fenomendir.

İslam dünyasının genelinde olduğu gibi, Türkiye'de de İslam, sekülerizm, modernizm, laiklik, din, devlet, birey kavramları ve İslam'ın çağdaş dünyadaki yeri vb. konularda yaygın bir belirsizliğin var olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Bu belirsizliğin her konuda kendini gösteren bir tanım kargaşasından doğduğunu söylemek mümkündür. Zihinsel ve düşünsel faaliyetleri karışık durumda olan insanlar, sosyal ve siyasal hayatta da derin bir rahatsızlık verici kargaşanın yaşanmasına neden olmaktadırlar.

Bu konu ile ilgili konuşan aydınların İslam, Sekülerizm, laiklik ve din-devlet ilişkisinde Babil kulesi halkını andırıyorlar. Her kafadan bir ses çıkıyor, gündelik yaşamlarında kullandıkları dilin yerleşik ve yaygın kelime ve kavramlarını kullanıyorlar fakat buna rağmen sağırlar diyaloğunu yaşıyorlar.

Bu konuda yüzyıllarca münakaşalar ve tartışmalar süre gelmiş, mantıkçıların deyimiyle "efradını cami, ağyarını mani", herkesin ittifakla kabul edebileceği ne dünyevilik tanımı ne de dünyevilik anlayışı ortaya konamamıştır.

Günlük hayatımızda sık sık kullandığımız seküler ve bundan türeyen kavramlar başlangıçta çok mütevazı anlamlar taşımışlar, zamanla ilk anlamlarından epeyce değişik anlamlar kazanmış oldukları için herkes tarafından kabul edilebilecek bir tanım yapmanın mümkün olmadığı görülmektedir. Ayrıca sekülerlik ve bundan türeyen sözcüklerin anlamları, onu kullanan kişinin iman anlayışına, felsefi inancına, siyasal görüşüne göre değiştiği gibi, seküler sözcüğünün kullanıldığı alanların

farklılığına göre de değişmektedir. Bununla birlikte sekülerliğin sürekli bir değişmeyen yönü vardır. O'da her zaman dinsel olanın karşıtı anlamına gelmesidir.

Dünyevilik, modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülse bile hepsinde tek ve aynı form ve tarzda yaygınlaşmamıştır. Farklı insan toplulukları onun tarafından farklı bir biçimde etkilenmiştir ve hala etkilenmektedir.

İslam, bilimsel faaliyetlerin önüne set çekmemiştir. Aksine düşünmeyi, aklı kullanmayı teşvik etmiştir. Batılı anlamda bir sekülerlikten, bir din-dünya, dünya-ahiret ayrımına zemin hazırlayacak karşıtlık, yani ruh-beden, Tanrı-Sezar, fizik-metafizik, kilise-devlet, din-bilim, bazen duruma göre akıl-iman çatışmasının doktriner temeli İslam'da yoktur. Ancak Müslüman kültüründe teorik düzeyde olmasa bile, pratik anlamda seküler dünya tasavvuru veya tersinden bir sekülerleşme diyebileceğimiz bir etkileşimin var olduğunu görüyoruz.

Hz. Peygamber'in Mekke dönemi, tamamen dini, bireysel içerikli bir harekettir. Hz. Peygamber'in bu dönemde, ne siyasal iktidar oluşturma gibi bir arzusu var ve ne de siyasal bir endişesi söz konusudur. Hz. Peygamber'in Medine dönemi ise, dini olmakla beraber, siyasal içeriği de olan bir harekettir. Medine'deki sosyo-politik şartlar Hz. Peygamber'i siyasal yapılanmaya zorladı. Hz. Peygamber in Medine'de yapmış olduğu siyasal faaliyet tamamen, konjoktürel şartların kendisine yüklediği insanî, beşerî ve ictihadî bir faaliyettir. Yani Hz. Peygamber'in Medine'de üstlendiği toplumsal önderlik vizyonu, O'nun peygamberlik misyonunun bir parçası ya da devamı değil, insan olmasının bir gereği ve sonucudur.

Hz. Peygamber, Medine'de toplumsal sözleşmeye dayalı kurmuş olduğu

Medine site devletini, Kur'anî öğretinin belirlediği, adaleti tesis etme, istişare ve işleri ehline verme gibi genel ilkeler çerçevesinden hareket ederek, kendi geleneksel kabilevi, siyasal beşeri tecrübesine, akli tahayyülüne ve toplumsal maslahata göre yapılandırdığını görmekteyiz.

Bilindiği gibi Kur'an, devlet ve yönetim konusunda her hangi bir model önermemektedir. Bir diğer ifadeyle Kur'an, sistemli, şekli ve modeli belirlenmiş bir siyasî anlayış sunmamıştır. Bu konuda Kur'an, siyasal meşruiyete yönelik evrensel ilkeler serdetmekle yetinmiş ve siyasetin kurgulanmasını, yapılanmasını, icrasını insana, yani toplumsal irade ve toplumun kollektif aklına bırakmıştır.

Fakat ilk nesil ve onlardan sonraki müslümanlar, Hz. Peygamber'in Medine uygulamasındaki, dinsel eylem ile siyasal-toplumsal eylemin ayırt edilemeyecek şekilde birbirleriyle içkin olması görüntüsünden hareketle, İslam'da, dinin sosyal ve siyasal yapıyı doğrudan ve birebir belirlediği ve ideal olanın da devlet erkinin dinden hareketle yapılanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünceden hareketle Hz. Peygamber'in vefatından sonra, hilafet rejimini kuran sahabe, halifenin toplumsal iradeyi değil, Hz. Peygamber'i temsil ettiğini kabul ettiler. Bu temsil Abbasilerle birlikte Allah'a vekâlete dönüşmüştür. İşte bu siyasal sapmadan ötürü din, dinsel değer ve semboller bütün İslam tarihi boyunca siyasal otorite tarafından istismar edilmiş ve sömürülmüştür. Bireysel özgürlükleri garanti altına almak için gelen İslam Dini, siyasiler tarafından adeta özgürlükleri kısıtlamak için kullanılmıştır. Dolayısıyla geleneksel Müslüman anlayışı tarafından inşa edilen siyasal sistemler şeklen anti seküler gözükse de aslında sekülerliğin değişik formlarıdır. Yani geleneksel Müslüman siyasal kültürü, Kur'an'ın getirdiği ilkeler doğrultusunda bir

siyasal paradigma oluşturamamıştır.

Ülkemizde çoğu zaman laiklikle eş anlamlı kullanılan Sekülerlik, laiklikten çok farklıdır. Şöyle ki, seküler kavramı öncelikle bireylerin inançlarına, dinsel olanın buharlaşmasına, din-dünya, dünya –ahiret ayrımına, dinin paranteze alınmasına atıfta bulunarak dinin alternatifi olduğu iddiasındadır. Laiklik ise devletin yönetsel niteliğini, örgütlenme biçimini, yani dinsel ve siyasal alan ayrımını ifade eder. Laikliğin amacı bireyi, siyaseti ve devleti özgürleştirmektir. Yoksa bireyleri dinsizleştirmek değildir.

Dolayısıyla, dinin sömürülmesini, kullanılmasını ve dini düşüncenin dogmatikleşmesini engelleyen, iç barış ve güvenliği temin eden, adaleti tesis eden, işi ehline veren, eleştirelliği koruyarak aklın önünü açan, bireysel özgürlükleri sağlayan, kollektif aklı referans alan, toplumsal iradeye dayanan her siyasal sistem Kur'an'a göre meşrudur. Yukarıda sözü edilen ilkeleri, hedefleri gerçekleştiremeyen her siyasal model, İslam'a göre meşru değildir.

Kur'an, insanı doğru ve yanlışı birbirinden ayırabilen, düşünen, sorumluluk bilincine uygun olarak, değerli, anlamlı ve erdemli bir yaşam geçirmesini ondan istemiş ve yeryüzünde ahlaka dayalı, sağlam bir sosyal düzen kurma görevini insana yüklemiştir. İnsan kendisi için belirlenen bu amacı gerçekleştirip-gerçekleştirmeme konusunda özgür bırakılmıştır.

KAYNAKÇA

ABDULBAKİ, Muhammed Fuat, Mu'cemu'l Müfehres li Elfazi'l Kur'an'il Kerim, İstanbul 1994.

ABDULLAH, b. Eşref b. Muhammed, Müzekki'n-Nüfus, İstanbul 1897.

ABDÜLCEBBÂR, Kâdı'l Kudât Abdülcebbar b. Ahmed, Şerh'ü Usulu'l Hamse, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1408/1988.

ABDÜLCELİL, İsa, Peygamberimizin İctihatları, Çev. M. Hilmi Merttürkmen, Abdülvehhab Öztürk, Ankara 1976.

ABDÜLHAMİT, İrfan, İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları, Çev. M. Saim Yeprem, İstanbul 1981.

ABDÜRREZZAK, Ali, İslamiyet ve Hükümet, Çev. Ömer Rıza, İstanbul 1927.
------------------- , İslam'da İktidarın Temelleri, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1995.

ACLUNİ, İsmail b. Muhammed (1162), Keşfu'l-Hafa, Beyrut, 1351.

AĞAOĞULLARI, M. Ali, KÖKER, Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İstanbul 1991.

AHMET, Emin, Fecrü'l-İslam, Kahire 1975.
------------------ , Duha-l İslam, Kahire, trz.

AKBULUT, Ahmet,Din, Laiklik ve Demokrasi Üçgeni, A.Ü.İ.F.D., Özel Sayı, Ankara 1999.
------------------- , Din Demokrasi ve Laiklik İlişkisi Üzerine, Ankara 1999.
------------------- , Allah'ın Takdiri, Kulun Tedbiri, A.Ü.İ.F.D., c.XXXIII, Ankara
------------------- ,Sahabe Dönemi İktidar Kavgası, Ankara 2001.
------------------- , Nübüvvet Meselesi Üzerine, Ankara 1992.
------------------- ,Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi, İslami Araştırmalar Der., c.8, sayı, 3-4, 1995

AKDEMİR, Salih, Kur'an ve Laiklik, Form yay. 2000.

AKDOĞAN, Yalçın, Laiklik Kutuplaşma Konusu Olmamalı, Yeni Şafak Gazetesi 12 Şubat 2004.

AKDOĞAN, Yalçın, Türkiye ve Değişim, Laiklik ve Değişim 2000'li yıllarda Türkiye, Ankara 2000.

AKIN, İlhan F. Kamu Hukuku, İstanbul 1980.

AKSU, Zahit, İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, Hukuki Ayetler ve İctihadi Kaynaklar (Basılmamış Doçentlik Tezi, A.Ü.İ.B.F.) Erzurum 1977.

ALBAYRAK, Halis, Kur'an'ı Anlamak Kur'an'ın Ne Olduğunu Anlamak, I. Kur'an Haftası, Kur'an Sempozyumu, Ankara 1995.

ALİ, Cevad, Tarihu'l Arap Kable'l- İslam, Bağdat 1950.

ALTINDAL, Aytunç, Laiklik, İstanbul 1986.

ALTINTAŞ, Hayrani, Tasavvuf Tarihi, Ankara 1986.

AMMARA, Muhammed, İslam Devleti, İstanbul 1991.

ANA BRİTANNİCA, İstanbul 1994.

ARKOUN, Muhammed, İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı, Çev. Emre Öktem, Cogito Der., sayı 1, İstanbul 1994.
------------------- , Kur'an Okumaları, Çev. A.Zeki Ünal, İstanbul 1995.

ARMAĞAN Mustafa, Sekülerizm Md., Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Rey yay.

ARMAĞAN, Mustafa, Gelenek ve Modernlik Arasında, İstanbul 1988.

ARSEBUK, Esat, Medeni Hukuk I, İstanbul 1938.

ARSLAN, Abdurrahman, Sekülerizm Akleden Kalbin Parçalanması, Bilgi ve Hikmet Dergisi, sayı 2, İstanbul 1993.

ARSLAN, Ahmet, İslam Demokrasi ve Türkiye, Ankara 1999.

ASHMAWY, Muhammed Said, İslama Karşı İslamcılık, Çev. Sibel Özbudun, İstanbul 1993.

ATAY, Hüseyin ve Arkadaşları, İslam Gerçeği, Ankara 1995.

ATAY, Hüseyin, Kur'an'a Göre Araştırmalar I, Ankara 1993.
------------------- , Kur'an'a Göre Araştırmalar III, Ankara 1993.
------------------- , İslamı Anlama ve Anlatma Metodu Akıl " İlim Kaynağı", I. Din Şurası, Tebliğ ve Müzakereleri (1-5 Kasım 1993), Ankara 1995.
------------------- , Allah'ın Halifesi İnsan, A.Ü.İ.F.Der., sayı 18, Ankara.
------------------- , İslam'ın Siyasi Oluşumu, Ankara 1999.
------------------- , Ehl-i Sünnet ve'ş-Şia, A.Ü.İ.F.yay., Ankara 1983.

ATTAS, S. Nakip, İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul 1995.
------------------- , Modern Çağ ve İslami Düşüncenin Problemleri, Çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul 1984.

AULARD, A., Fransa İnkılâbının Siyasi Tarihi, Çev. Nazım Poray, Ankara 1987.

AY, Mahmud, Mutezile ve Siyaset, İstanbul 2002.

AYCAN, İrfan, Saltanata Giden Yol- Muaviye b. Ebi Süfyan- Ankara 2001.
------------------- , İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı, A.Ü.İ.F.D, c. XXXVIII

AYDIN, Mehmet S., İçe Kritik Bakış, Haz: Mehmet Gündem, İstanbul 1999.
------------------- , Dünyevileşme, İslamiyat Der., c.4, sayı 3, Ankara 2001.
------------------- , Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler, Türk Yurdu Der., c.XVII, sayı 116-117, 1997.

AYDIN, Mehmet, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara 1995.

BAĞDADİ, Abdulkadir, el Fark Beyne'l Firak, Beyrut, trz.

BAĞDADİ, Hatip Ebu Bekir Ahmed b. Ali, (463/1071), Tarih'u Bağdat, Lübnan 1986.

BAKILLANÎ, Ebu Bekir Muhammed b. Et-Tayyib, Temhidü'l Evai'l ve Telhisu'd Delâil, thk., İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut 1987.

BAKIR, Çağlar, Türkiye'de Laikliğin "Büyük Problem"i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine, Cogito Der., sayı I, İstanbul 1994.

BARDAKOĞLU, Ali, Teokratik Açıdan İslam ve Demokrasi, Yasama İslam ve Demokrasi, Ankara 1989.

BARKER, G., O'nun İzinde, Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi, İstanbul 1985.

BAŞÇI, Vahdettin, Taassup ve Hoşgörü, Erzurum 1996.

BAŞGİL, Ali Fuat, Din ve Laiklik, İstanbul 1962.

BAYRAKTAR, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, Ankara 1988.

BAYUR, Yusuf Hikmet, Türk İnkılâbı Tarihi, T.T.K. yay, Ankara 1983.

BEGOVİÇ, Ali İzzet, Doğu Batı Arasında İslam, İstanbul 1994.

BELAZURÎ, Ahmed b. Yahya b. Cabir (279/892), Ensabu'l Eşraf, Mısır 1959.

BELAZURİ, Futuhu'l Buldan, Kahire, trz.

BERGER, Peter L., Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. Ali Coşkun, İstanbul 1993.

BERKES, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Ankara 1973.

BEYHAKİ (458/1066), Delâilü'n-Nübüvve, Kahire 1389/1969.

BEYZAVİ, Nasuru'd Din Ebi Said Abdullah b. Ömer(685), Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil, İstanbul 1984(ofset Mecmuu't-Tefasir ile birlikte).

BİLMEN, Ömer Nasuhi, Hukuki İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu, İstanbul 1985.

BOLAY, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ankara 1987.

BRUCE, Steve, Religion And Modernization, Oxford 1992.
------------------- , Religion in The Modern World, New York 1996.

BUHARİ, Ebu Abdullah b. Muhammed Ebi'l Hasan İsmail b. İbrahim b. El Muğire, (256/870) Camiu's-Sahih, İstanbul 1981(ofset).

BULAÇ, Ali, İslam ve Demokrasi, İstanbul 1993.
------------------- , İslam ve Fanatizm, İstanbul 1994.
------------------- , Modern Ulus Devlet, İstanbul 1995.
BUNDARÎ, El Fetih b. Ali Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l Usra, Leiden 1989 (Irak ve Horosan Selçukluları Tarihi, Çev.K.Burslan) T.T.K. yay.İstanbul 1943.

CABİRİ, Muhammed Abid, Felsefi Mirasımız ve Biz, Çev. Sait Aykut, İstanbul 2000.
------------------- , Çağdaş Arap İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, Çev. Ali İhsan Pala, M.Şirin Çıkar, Ankara 2001.
------------------- , İslam'da Siyasal Akıl, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997.

CARULLAH, Zuhdi Hasan, el Mutezile, Amman 1990.

CELÎ, Ahmed Muhammed, Dırasetü ani'l Fırak fi Tarihi'l Müslimin; El Havaric ve'ş Şia, S. Arabistan, 1986.

CORCİ, Zeydan, İslam Medeniyet Tarihi, Çev. Zeki Megamiz, İstanbul 1965.

COX, Harvey, The Seculer City, Londra 1974.

CURCANÎ, Seyyid Şerif, Şerhu'l Mevakıf, Kahire 1311.

CUVEYNÎ, İmamu'l Haremeyn Ebu'l Meali Abdülmelik, Kitabu'l İrşad, Kahire 1950.

ÇAĞATAY, Neşet, -ÇUBUKÇU, İ. Agâh, İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara 1985.

ÇAKAN, Lüfi, Müslümanca Yaşamak, İstanbul 1976.

ÇELİKKOL, Yaşar, İslam Öncesi Mekke, Ankara 2003.

DANİEL, Elton L., The Political And Social History of Khurasan Under Abbasid Rule, Chicago 1979.

DANİŞMEND, İsmail Hami, İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, İstanbul 1947–1948–1955.

DARİMÎ, Ebu Abdullah b. Abdurrahman b. El Fadl b. Behram(255/869), Sünen-i Darimi, İstanbul 1981(ofset).

DAVUTOĞLU, Ahmet, Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din, İstanbul 1992.

DAYF Şevki, Eş-Şiir ve-l Ğina fi-l Medine ve Mekke, 1979.

DEMİR, Fahri, İslam Dini Açısından Din Devlet İlişkisi, Ankara 1999.

DEMİR, Ömer-ACAR, Mustafa, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul 1993.

DEMİRCİ, Emin Yaşar, Demokrasi Laiklik ve İslam, Uluslararası Avrupa Birliği Şurası, Ankara 2000.

DENK, Cemil, Atatürk, Laiklik ve Cumhuriyet, Ankara 1999.

DERVEZE, İzzet, Asru'n Nebi(Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı), çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989.

DEVALİBÎ, Muhammed Ma'ruf, İslam'da Devlet ve İktidar, Çev. M.Sait Hatipoğlu, İstanbul 1985.

DEVELLİOĞLU, Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara 1984.

DIHLEVİ, Şah Veliyyullah, Hüccetüllahi'l Baliğa, Çev.M.Erdoğan, İstanbul 1994.

DİLİPAK, Abdurrahman, Laisizm, İstanbul 1991.

DOĞAN, Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, İz yay, 1996.

DURSUN, Davut, Din Bürokrasisi Yapısı Konumu ve Gelişimi, İstanbul 1992

EBENSTEİN, William, Siyasal Felsefenin Büyük Düşünürleri, Çev, İsmet Özel, İstanbul 1996.

EBU BEKİR, Muhammed b. El Velid Turtûşî, Sırâcü'l Mülûk, İskenderiye

ERDOĞAN, Mehmet, İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul 1994.

EBU'S SUÛD, İrşadü'l Akli's Selim İla Mezayat Kitabi'l Kerim, Beyrut trz.

ERTEN, Mevlüt, Nas Yorum İlişkisi, (Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E.) Ankara 1988.

EBU DAVUD, Süleyman b. El Eşhas(275/88), es Sünen, İstanbul 1981(ofset).

EBU DAYF, Mustafa Ahmed, Dırasat fi Tarihi'l Arap Münzü an Hadarati's Sabıka, Dımaşk 1994.

EBU İSHAK, İbrahim b. Abdullah b.Necramiyye el Katib, Eymanu'l Arap fi'l Cahiliye, Kahire 1343.

EBU ZEHRA, Muhammed, Mezhepler Tarihi, Çev. Hasan Karakaya- Kerim Aytekin, İstanbul 1983.
------------------- , Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar, Çev. Akif Nuri, İstanbul 1978.

------------------ , Tarihu-l Mezahibi-l Fıkhıyye, Kahire, trz.
ENGİN, Osman, Türk Maarif Tarihi, İstanbul 1977.

ERAMUS, Deliliğe Övgü, Çev. Nusret Hızır, İstanbul 1992.

ERDOĞAN, Mustafa,Türkiye Cumhuriyeti'nde Demokrasi ve Laikliğin Serüveni, Ankara 2000.
------------------- ,Sekülerizm, Laiklik ve Din, İslami Araştırmalar Der., c.8, sayı 3-4, Ankara 1995.

ESED, Muhammed, Yolların Ayrılış Noktasında İslam, Çev. Hayrettin Karaman, İstanbul trz.
------------------- , İslam'da Yönetim Biçimi, Çev.M.Beşir Eryarsoy, İstanbul trz.
------------------- , Kur'an Mesajı, Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1999.

EŞARİ, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail(324/936), Makalatü'l İslamiyyin ve İhtilafu'l Musallin, Kahire 1954.
------------------- , el İbane an Usuli'd Diyane, Beyrut 1414/1994.

EVKURAN, Mehmet, Ehli Sünnet Siyaset Düşüncensinin Yapısı ve Sorunları, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara 2003.

EZRÂKİ, Ebu'l Velid Muhammed b. Abdillah b. Ahmed(224/839), Ahbaru Mekke ve Macâe fi'ha Mine'l Asar, Mekke, 1385/1965.

FAZLUR RAHMAN, İslam ve Çağdaşlık, Ankara 1990.
------------------- , Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1996.
------------------- , İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, Çev. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, Ankara 1997.
------------------- , Allah'ın Elçisi ve Mesajı, Çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.
------------------- , İslam, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, İstanbul 1981.

FIĞLALI, Ethem Ruhi, İslam ve Laiklik, Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik, Ankara 1999.
------------------- , Egemenlik Kimindir?, Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan 1997.

FİNKE, Roger, An un Seculer Amerika, Religion And Modernisation, Amerika 1992.

FUKAYAMA, Francis, Güven Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması, Çev. Ahmet Buğdaycı, Ankara 1998.

GARAUDY, Roger, İslam ve İnsanlığın Geleceği, Çev. Cemal Aydın, İstanbul 1990.

GAXOTTE, Pierre, Fransız İhtilal Tarihi, Çev. Semih Tiryakioğlu, İstanbul 1962.

GAZALİ, Ebu Hamid Huccetu'l İslam, el İktisad fi'l İtikad, Kahire trz.
------------------- , İhyau Ulumi'd Din, Çev. Ahmet Sedaroğlu, İstanbul 1974.
------------------- , el-Müstesfa, Bulak 1322.
------------------- , el-Munkiz, İstanbul 1978.
------------------- , Mükâşefetü'l-Kulub (Kalblerin Keşfi), Çev. Abdulhalık Duran, İstanbul 2005.

GEYLANİ, Abdülkadir, Fethu'r Rabbanî, (İlahi Armağan), Çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1988.

GİBBON, Edward, Roma İmparatorluğunun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi, Çev. Asım Baltacıgil, İstanbul 1988.

GOFF, Jagues L., Ortaçağ Batı Uygarlığı, Çev. Hanife Güven-Uğur Güven, İzmir 1999.

GÖLÇÜK, Şerafeddin, İslam Akaidi, İstanbul 1994.

GÖZE, Ayferi, Siyasal Düşünce Tarihi, İstanbul 1983.

GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref, Türkiye'nin İdari Yapısı, Ankara 1974.

GÜLER, İlhami, Politik Teoloji Yazıları, Ankara 2002.
------------------- ,Allah'ın Ahlakiliği Sorunu, Ankara 2000.
------------------- , Dünyanın Başına Gelen Derin Sapıklık Dünyevileşme, İslamiyat, c.4, sayı 3, Ankara 2001.
------------------- , Sabit Din Dinamik Şeriat, Ankara 1999.

GÜMÜŞHANEVİ, Râmuzu'l Ehadis, Çev. Abdülaziz Bekine, yayına haz. L.Doğan, Cevat Akşit, İstanbul 1992

GÜNALTAY, Şemseddin, İslam Öncesi Araplar ve Dinleri, Ankara 1997.

GÜNGÖR, Erol, İslam'ın Bu günkü Meseleleri, İstanbul 1983.
------------------- , İslam Tasavvufunun Meseleleri, İstanbul 1991.

HALİL, İmaduddin, İslam Tarihi Bir Yöntem Araştırması, Çev. Ubeydullah Dalar, İstanbul 1985.

HAMİDULLAH, Muhammed, İslam Anayasa Hukuku, Ed. Vecdi Akyüz, İstanbul 1995.
------------------- , İslam Peygamberi, Çev. Salih Tuğ, Ankara 2003.

HAMMER, Baron Josefh Von, Osmanlı Devleti Tarihi, Çev. Mehmet Ata, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1983.

HANEFİ, Hasan, Mine'l Akide ila's-Sevra, Beyrut 1988.

HARB, Ali, Sultatü'n-Nass, Beyrut, 1993.

HASAN, İbrahim, İslam Tarihi, Çev. İ.Yiğit-S. Gümüş, İstanbul 1985.
------------------- , Tarihu'l İslam, Kahire 1964.

HATİPOĞLU, Mehmet Said, İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşiliği, A.Ü.İ.F.D., c.XXIII, Ankara 1978 (ayrı basım).

HAZİN, Ali b. Muhammed b. İbrahim el Bağdadî, Lübabü fi Meâni't Tenzil, İstanbul 1984(ofset, Mecmu'üt Tefasir: Kadi, Hazin, Nesefi, İbn Abbas ile birlikte basım).

HEİDDEGGER; Martin, Nietzhche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, Çev. Levent Özşar, Bursa 2001.

HİTTİ, Philip K.,Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi, Çev. Salih Tuğ, İstanbul 1980.

HİZMETLİ, Sabri, Cahız'ın İmamet Anlayışı, A.Ü.İ.F.D., c.26.

HOBBES, Thomas, Leviothan, Çev. Semih Lim, İstanbul 1993.

HOCAOĞLU, Durmuş, Laisizmden Milli Sekülarizme, Ankara 1995.
------------------- , Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi, Türkiye Günlüğü sayı 29, Ankara 1994.

HODGSON, Marshall G.S., İslam'ın Serüveni, İstanbul 1993.

İBN ABD RABBİHİ, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el Endelusi(327/939), Kitabü'l İkdi'l Ferîd, Şerh ve Tashih Ahmet Emin, Kahire 1367/1948.

İBN ABDÜLBERR, el Kurtubî(468/1071), el İstiab fi Marifeti'l Ashab, Kahire trz.

İBN HALDUN, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bekir Muhammed el Hadramî(808/1405), Mukaddime, Çev. Z.Kadiri Ugan, İstanbul 1990.
------------------- , Mukaddime, Nşr. Ali Abdülvahid Vafi, Kahire trz.

İBN HANBEL, Abdullah b. Muhammed(241/855), el Müsned, İstanbul 1981(ofset).

İBN HİŞAM, Ebu Muhammed Abdülmelik b. Hişam b. Eyüp el Himyerî, (213/828), es Siratü'n-Nebeviyye, Kahire 1398/1978.

İBN İSHAK, Muhammed b. Yesar(151/768), Siretü İbn İshak, Kahire, 1963.

İBN KESİR, Ebu'l Fida İsmail(774/1372), el Bidaye ve'n –Nihaye, Beyrut 1966.
------------------- , Tefsirü'l Kur'ani'l Azim, Beyrut 1983.

İBN KUTEYBE, Ebu Abdillah b. Müslim ed Dineveri(276/889), el İmame ve's-Siyâse, Kahire 1909.
------------------- ,el Mearif, Tashih ve Talik Muhammed İsmail Abdullah es Savi, Lübnan 1970.
------------------- , Uyûnu'l –Ahbar, Kahire, 1925

İBN MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el Kazvîni (275/888), es Sünen, İstanbul 1981 (ofset).

İBN MANZÛR, Ebu'l Fazl Muhammed, Lisânu'l Arab, Beyrut 1990.

İBN SA'D, Ebu Abdullah Muhammed(230/844), Tabâkâtü'l Kübra, Beyrut, 1376/1957.
------------------- , Tabâkâtü'l Kübra, thk. İhsan Abbas, Beyrut trz.

İBNU'L HACERU'L ASKALÂNİ, Ahmed b. Ali b. Hacer(852/1448), el İsabe fi Temyizi's Sahabe, Beyrut 1828.

İBNÜ'L ESİR, İzzuddîn Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed(630/1232), Üstü'l Ğabe fi Marifeti's Sahabe, 1390/1970.
------------------- ,el Kâmil fi't Tarih, Beyrut 1965.

İCÎ, Adudiddîn Abdurrahman b. Ahmet, el Mevâkıf fi İlmi'l Kelâm, Beyrut trz.

İMAM EBU YUSUF, Kitâbu'l Harâc, Çev. Muhammed Ataullah Efendi, Sadeleştiren İsmail Kara, Ankara 1982.

İMAM RABBANÎ, Ahmet Faruki Serhendî, Mektubâti Rabbani, Çev. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul trz.

İNALCIK HALİL, Osmanlı Hukukuna Giriş, Örfi Sultanî ve Fatih'in Kanunları, İstanbul 1956.

İNAN, Afet, Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti, Ankara 1992.

İSFAHANİ, el-Eğani, thk. İbrahim el-Ebyari, Kahire 1969.

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, M.E. B. yay, İstanbul 1965–1970.

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, Şamil yayınevi, İstanbul 1994.

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, T.D.V. yay., İstanbul 1988.(devam ediyor).

İSLAMOĞLU, Mustafa, İsrailoğullarından Ümmeti Muhammed'e Yahudileşme Temayülü, İstanbul 2001.

İZUTSU, Toshihiko, Kur'an da Dini ve Ahlaki Kavramlar, Çev. Selahaddin Ayaz, İstanbul 1991.

KADÎ İYAZ, Ebu'l Fadl, Şifayı Şerif, Çev. Naim ve Hüseyin S. Erdoğan, İstanbul 1997.

KADÎ, Numan, el Fıraku'l İslamiyye fi Şi'ri'l Emevi, Mısır 1970.

KAPLAN, Yusuf, Seküler Aklın Ötesi, İslamiyat Dergisi, C.4, sayı 3, Ankara 2001.

KARAFİ, Ahmed b. İdris, Envâr'ul-Buruk fi Envail Furuk, Beyrut trz.

KARAFİ, Şahabettin Ebu'l Abbas, Kitabu'l Furuk, Beyrut trz.

KARAMAN, Hayreddin, İslam Hukukunda İctihad, Ankara 1975.
------------------- , Mukayeseli İslam Hukuku, İstanbul 1991.

KARDAVİ, Yusuf, İslam ve Laiklik, Çev. Osman Arpaçukuru, İstanbul 1994.

KÂSANİ, Alaûddîn Ebu Bekir b. Mes'ud, Bedâyi'us Sanayi fi Tertibi'ş Şerayî, Beyrut 1982.

KELÂBAZİ, et Taarrûf li Mezhebi Ehli't Tasavvuf, Kahire 1980.

KELBİ, Ebu'l Munzir, Kitabu'l Esnam, thk. Ahmet Zeki Paşa, Kahire 1914.
------------------- , Kitabu'l Esnam(Putlar Kitabı) Çev. Beyza Düşüngen, A.Ü.İ.F.yay. Ankara 1969.

KILIÇ, Sadık, Nesnellik Öznellik Arasında Yorum, İslami Araştırmalar Dergisi, sayı 2, Ankara 1996.

KILIÇBAY, M. Ali, Laiklik Ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek, Cogito, Laiklik sayı I, İstanbul 1994.

KIŞLALI, Ahmet Taner, Laikliğin Batı Düşüncesindeki Gelişim Seyri, Ankara 1998.

KİTABI MUKADDES, İstanbul 1969.

KOSTAŞ, Nünir, Cumhuriyet, Demokrasi Laiklik ve İslam, Uluslararası Avrupa Birliği Şurası, Ankara 2000.

KOTKU, Mehmed Zahid, Nefis Terbiyesi, İstanbul 1984.

KÖKTAŞ, M. Emin, Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık, İstanbul 1997.

KÖSE, Ali, Sekülerizm Sorgulanıyor, İstanbul 2002.

KÖYMEN, Mehmet Altay, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, T.T.K.yay., Ankara 1992.

KUMMÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Ali(381/991), Risaletü'l İtikadati'l İmamiyye(Şii İmamiye İnançları), Çev. Ethem Ruhi Fığlalı

KUR'AN-I KERÎM, Heyet, T.D.V. yay., Ankara 1993.

KUŞEYRİ, Abdülkerim, Risale, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1978.

KUTLUAY, Yaşar, İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu, Ankara 1959.

LEWİS, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Çev. M.Kıratlı, Ankara 1988.
------------------- ; Tarihte Araplar, İstanbul 1979.

LİPSON, Laslie, Politika Bilimimin Temel Sorunları Çev. Tuncer Karamustafaoğlu, Ankara 1973.

LUTHER, Martin, Selections From His Writing Ed. Jhon Dillenbergher, New York 1961.

MACİT Nadim, Din Siyaset İlişkisinin Teolojik Yorumu, Ankara 2000.

MACLEAN, A.J.,M "Laıty, Layman" md., Encyclopedia of Religion And Ethıcs, Vol: VII, New York 1955.

MARDİN, Şerif, Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul 1992.

MATHİEZ, Albert, Fransız İhtilali, Krallığın Devrilmesi, 1787–1792, Çev. Şükrü Kaya, İstanbul 1940.

MATURİDİ, Ebu Mansûr Muhammed b. Mahmud es Semerkandi(333/944), Kitabu't Tevhid, thk., Fethullah Huleyf, İstanbul trz.

MAVERDÎ, Ebu'l Hasan Ali b.Muhammed b.Habib el Basri(450/1058), Ahkâmu's Sultaniyye, Mısır 1386/1966.

------------------- , Ahkâmu’s Sultaniyye(İslam’da Hilafet ve Devlet Hukuku), Çev. Ali Şafak, İstanbul 1976.

MENSCHİNG, Gustov, Dini Sosyoloji, İstanbul 1990.

MERAĞİ, Ahmet Mustafa, Tefsiru’l Merağî, Beyrut 1974.

MERT, Nuray, Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, İstanbul 1994.

MESUDİ Murucu-z Zeheb ve Meadinü-l Cevher, Beyrut 1988.

MİRAS, Kamil, Sahihi Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi, Ankara 1984.

MUHAMMED B. HABİB, Kitabu’l Muhabber, Beyrut trz.

MUMCU, Ahmet, Türkiye Cumhuriyeti’nde Layıklık Prensibi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara

------------------- , Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl, Ankara 1963.

MUZAFFER, Muhammed Rıza, Akaidu’l İmamiye(Şia İnançları) Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1978.

MÜBAREK, Zeki, et Tasavvufu’l İslami, Beyrut trz.

MÜNCİT, Beyrut 1986.

MÜSLİM, Ebu’l HüseyinMüslim b. Haccac el Kuşeyrî(261/875), el-Camiu’s Sahih, İstanbul 1981 (ofset).

NAGEL, Tilman, Sekülerleşme Nazariyesi, İslam Tarihine Ne Kadar Uygulanabilir? Çev. Ali Dere, İslami Araştırmalar Dergisi, Ankara 1995.

NAKŞİBENDÎ, el- Hac Mehmet Nuri Şemsuddîn, Miftahu’l Gulub(Kalblerin Anahtarı),İstanbul 1969.

NEDVİ, Ebu’l Hasan Ali, Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti, :Çev. İbrahim Düzen-Mustafa Topuz, İstanbul 1985.

NESAÎ, Ebu Abdirrrahman b. Şuayb b. Ali b. Sinan(303/915), es Sünen, İstanbul 1981(ofset).

NEŞŞAR, Ali Sami, Neş’et’ül Fikri’l Felsefi fi’l İslam, İskenderiye 1965.

NİETZSCHE, Böyle Buyurdu Zerdüşt, Çev. Ayşe Duman, Ankara 1994.

NİZAM’ÜL MÜLK, Siyasetname, Çev. Nurettin Bayburtgil, İstanbul 1982.

OĞUZ, Burhan, Tarihsel Gelişimiyle Dünyada ve Türkiye'de Laiklik, İstanbul 1996.

ONAT, Hasan, Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kur'an'ın Rolü, I. Kur'an Sempozyumu, Ankara 1994.

ÖKTEM, Niyazi, Dinler ve Laiklik, Cogito Der. Sayı 1, 1994.

ÖNER, Necati, İnsan Hürriyeti, Ankara 1990.

ÖZDEN, Mustafa, Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1997.

ÖZDEŞ, Talip, İslam ve Siyaset, Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası, Ankara 2000.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf, İstanbul 1990.

ÖZYÖRÜK, Mukbil,"Karar Sizin" Köşesi, Tercüman Gazetesi, Şubat 1992.

PAÇACI, Mehmet, Kur'an'da ve Kitabı Mukaddes'de Ahiret İnancı, İstanbul 1994.
------------------- , Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi, Ankara 2001.

PAKALIN, M.Zeki, Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1993.

PANOFSKY, Ervin, Gotik Mimarlık ve Skolâstik Felsefe, Çev. Engin Akyürek, İstanbul 1991.

PARKÜNSON, C. Nortcote, Siyasal Düşüncenin Evrimi, Çev. M. Harmancı, İstanbul 1984.

PEZDEVİ, Ebu Yusur Muhammed(421/1027), Ehli Sünnet Akaidi, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1988.

PİRENNE, Jacgues, Büyük Dünya Tarihi, Çev. Nihal Önal, Beslan Cankar, Refik Özbek, İstanbul trz.

RAGIP İSFEHÂNİ, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed(502/1108), Müfredat el Fazu'l Kur'an, Beyrut 1418/1997.
------------------- , ez-Zeriat'ü ila Meâlimi'ş Şerifetü, Beyrut trz.

RAMAZANOĞLU, Mahmud Sami, Muhasebe, İstanbul 1985.

RAYYİS, Muhammed Ziyauddin, en Nazariyyetü's Siyasiyye el Ulumiyye, Kahire 1976.

RÂZÎ, Ebu Abdullah Muhammeed b. Ömer b. Hüseyin Fahruddin(544/1148), Kitabu'l Muhassal-Muhassalu Efkâri'l Mütekaddimin ve'l Müteahhirin mine'l Hükema ve'l Mütekellimin, Kahite trz.
------------------- , el Muhassal (Kelama Giriş), Çev. Hüseyin Atay, Ankara 2002.

REŞAD, Ali, Fransız İhtilali Kebiri Tarihi, İstanbul trz.

RUSSEL, Jeffrey Burton, İblis Erken Dönem Hıristiyan Geleneği, Çev. Ahmet Fethi, İstanbul trz.

S. WATERHAUSE, Eric, "Secularizm " md. Encylopedia of Religion And Ethics, Charles Scribners. Sons. New York 1955.

SALİHOĞLU, Hüseyin, Alman Kültür Tarihi, Ankara 1993.

SALİM, Seyyid Abdülaziz, Traihu'l Devleti'l Arabiyye, Mısır trz.

SARICA, Murat, Siyasi Düşünce Tarihi, İstanbul 1973.

SAYMERİ, Ebu Abdillah Hüseyin b. Ali(436/1044), Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi, Beyrut 1976.

SEİDLER, G.L., Bizans Siyasal Düşüncesi, Çev. Mete Tunçay, Ankara 1990.

SELÇUK, Sami, Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne, Ankara 1988.

SEMERKANDİ, Nasr b. Muhammed İbrahim, Tenbihu'l Ğafilin, Kahire 1901.
------------------- , Bustanu'l Arifin(Tenbihu'l Ğafilin Kenarında), Kahire 1901.

SERAHSİ, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed, Kitabu'l Mebsut, İstanbul 1982 (ofset).

SEYYİD BEY, Hilafetin Mahiyyeti Şer'iyesi, Hazırlayan Suphi Menteş, İstanbul 1969.

SEZGİN, Fuat, Tarihu't Turasi'l Arabi, Arapça Çev.Mahmud Fehmi Hicazi-Fehmi Ebu'l Fadl, Kahire 1972.

SİNANOĞLU, Suat, Layık Kelimesinin Etymonu ve Anlamları, Laiklik I, İstanbul 1954.

SONTOG, Suson, Against İnterpretion, Londra, 1987

SORAKİN, P. Aleksondraviç, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, Çev. Mete Tunçay, Ankara 1972.

SOSYAL BİLİMLER ANSİKLOPEDİSİ, Rey yay. , İstanbul 1990.

SPİNOZA, Benacdict, A.Thelogio Political Treatise igg, Çev. R.H.M. Elwes, New York 1951.

SUYUTİ, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir(911/1505), Tarihu'l Hulefâ, İstanbul trz

ŞATİBİ, Ebu İshak İbrahim b. Musa, el Muvafakat fi Usuli'l Ahkâm, Mısır 1947.

ŞEHRİSTANÎ, Ebu Feth Muhammed b. Abdülkerim(548/1153), el Mile'l ve'n Nihal, Beyrut 1990.
------------------- , el Mile'l ve'n Nihal, Kahire 1968.

ŞENEL, Alaaddin, Siyasal Düşünceler Tarihi, Ankara 1995.

ŞİBLİ, Mevlana Numan ve Süleyman Nedvi, asrı Saadet, Çev. Ömer Rıza Doğrul, 1973–1975.

TABERİ, Cami'ul Beyan an Te'vili'l Kur'an, Mısır, 1373.

TABERİ, Ebu Cafer Muhammed b.Cerir,(310/922), Tarihu'l –Ümem ve'l-Mulûk, Kahire 1326.

TAFTAZANİ, Ömer b. Abdullah Sa'duddin(712–793), Şerhu'l Makasıd. thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1419/1998.

TAHA, Hüseyin, el Fitnetü'l Kübra, Mısır 1947.

TAHİR EFENDİ, Mehmet, Osmanlı Müellifleri Tarihi, Yayına haz., A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, 1972.

TANİLLİ, Servet, Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, İstanbul, 1986–1989.

TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa (279/892), es-Sünen, İstanbul, 1981 (ofset)

TOYNBEE, Arnold ve IKEDA Daisaku, Yaşamı Seçin (diyalog) Çev. U.Arık, Ankara 1992.

TOYNBEE, Arnold, Tarih Bilinci, Çev. I. Cilt Çev. Murat Belge, İstanbul 1975, II. Cilt Çev. Belirtilmemiş, İstanbul 1978.

TURAN, Ömer, Avrupa, İslam Ülkeleri ve Türk Anayasalarında Laiklik, Türkiye Günlüğü, sayı 29, 1994.

TURGUT, İhsan, İslam'da Çağdaşlaşma, İzmir, 1996.

TURNER, Bryon s., Max Weber ve İslam, Çev. Yasin Aktay, Ankara, 1991.

UÇAR, Şahin, İslam'da Mülk, Konya 1982.

ULUDAĞ, Süleyman, İslam Siyaset İlişkileri, İstanbul 1998.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, T.T.K., Ankara, 1983.
------------------- , Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı, T.T.K.B., Ankara, 1984.

ÜÇOK, Bahriye, İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler, İstanbul 1982.

ÜNAL, A. Bülent, İlk Devir İslam Düşüncesinde Hâkimiyet Kavramı ve Tezahürleri (Basılmamış Doktora Tezi, D.E.Ü.S.B. Ens.) İzmir 1997.

ÜNALTAY, Altay, Doğu'da ve Batı'da Din-Devlet İlişkisi, İstanbul 1990.

VAKİDİ, Muhammed b. Ömer(207/822), Kitabu'l Meğazi, Mısır 1965.

VELİDEDEOĞLU, Hıfzı Veldet, Türk Medeni Hukukunun Umumi Esasları, İstanbul 1951.

VERGİN, Nur, Din ve Devlet İlişkileri, Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi, Türkiye Günlüğü, sayı 29, Ankara 1994.

VLOTEN, Gerlof Van, Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti; Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar, Çev. M.Said Hatipoğlu, Ankara 1986.

VOLTAİRE, Felsefe Sözlüğü, Çev. C.Ay, İstanbul 1970.

WATT, Montgomery William, Truth in The Religions, Edinburg University Pres 1963.
------------------- , Muhammed at Madina, Oxford 1956.
------------------- ,İslami Hareketler ve Modernlik, Çev.Turan Koç, İstanbul 1997.
------------------- ,İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri,Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.
-------------------- , İslamic Political Thought, Edinburg 1968.
------------------- ,The Masesty That was İslam, London 1974.

WEBSTER. U.S.A, 1976.

WELLHAUSE, Julius, Arap Devleti ve Sukutu, Çev. Fikret Işıltan Ankara 1963.

WELLS, H.G., Kısa Dünya Tarihi, Çev. Ziya İhsan, İstanbul 1959.

WENSİNCK, A.J. el- Mu'cemu'l Müfehres li Elfazi'l Hadisin-Nebevi, İstanbul 1986.

YAKUBİ, Ahmed b. Ali Yakub b. Cafer b. Vehb(292/905) Tarihu'l Yakubi, Beyrut 1379/1960.

YAKUT, el Hamevi Yakut b. Abdillah er Rumî(626/1229), Mu'cemu'l Buldan, Beyrut 1376/1956.

YAZICIOĞLU, Hulusi, Bir Din Politikası Laiklik, İstanbul 1993.

YAZIR, Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul 1979.

YENİ TÜRK ANSİKLOPEDİSİ, İstanbul 1985.
YEŞİLYURT, Temel, Seküler Dünyada İman Toplulukları, İslamiyat c. 4, sayı 3, Ankara 2002.

YILDIRIM, Suat, Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık, Ankara 1988.

YOUNG, Woren C., "Secularizm" Borker's Dictionory of Theolgoy, U.S.A 1988.

YURDAYDIN, H. Gazi, Devlet ve Din, A.Ü.İ.F.D., XXVI.
------------------- , İslam Tarihi Dersleri, Ankara 1982.

ZEHEBİ, Muhammed b. Ahmed b.Osman(748/1347), Tarihu'l İslam, Dımeşk, 1927.

ZEHRA, Muhammed Ebu, Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar, Çev. Akif Nuri, İstanbul 1978.

ZEMAHŞERİ, Mahmud b. Ömer, Esasü'l Belağa, thk. Abdurrahman Mahmut, Beyrut trz.